Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/geschichtedesdeu01loen

GESCHICHTE

DES

DEUTSCHEN KIRCHENRECHTS.

I.

GESCHICHTE

DES

DEUTSCHEN KIRCHENRECHTS

VON

DR. EDGAR LOENING,

ORD. PROFESSOR DES STAATS- UND VÖLKERRECHTS AN DER UNIVERSITÄT DORPAT.

ERSTER BAND.

EINLEITUNG. — DAS KIRCHENRECHT IN GALLIEN VON CONSTANTIN BIS CHLODOVECH.

STRASSBURG,

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.

1878.

DAS
KIRCHENRECHT IN GALLIEN
VON CONSTANTIN BIS CHLODOVECH

VON

DR. EDGAR LOENING,
ORD. PROFESSOR DES STAATS- UND VÖLKERRECHTS AN DER UNIVERSITÄT DORPAT.

STRASSBURG,
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1878.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

FEB - 5 1937

9198

Vorrede.

Das Werk, dessen erste Theile der Verfasser hiermit der Oeffentlichkeit übergibt, hat zur Aufgabe, die geschichtliche Entwickelung derjenigen Rechtsnormen darzulegen, welche die Verhältnisse der kirchlichen Gemeinschaften in und zu dem deutschen Staate regeln. Die Geschichte des deutschen Kirchenrechts ist ein Theil der deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte und in Folge der innigen Wechselbeziehungen, in welchen die Kirche und das staatliche und gesellschaftliche Leben des Volkes bis in die neueste Zeit standen und noch stehen, einer der wichtigsten Theile derselben. Aber allerdings stellen sich der Erforschung der Geschichte des Kirchenrechts grössere Schwierigkeiten entgegen als der eines jeden andern Zweiges der Rechtsgeschichte. Das deutsche Kirchenrecht — wenigstens das Recht der katholischen Kirche — ist nur zu geringem Theil von dem deutschen Volke oder dem deutschen Staate erzeugtes Recht. Das deutsche Kirchenrecht ist ein Theil des deutschen Rechts, aber es entnimmt seinen Inhalt vielfach, ja vornehmlich den allgemeinen Normen, welche die Rechtsverhältnisse der an keine nationale Schranken gebundnen Kirchengemeinschaften ordnen. Das Kirchenrecht hat nicht nur einen nationalen, sondern auch einen inter-

nationalen Charakter. Zur Erkenntniss und zum Verständniss der Entwickelung des deutschen Kirchenrechts genügt desshalb nicht die Darlegung derjenigen Rechtssätze, welche in dem deutschen Staate in Bezug auf die Kirche gegolten haben und noch gelten. Es ist nothwendig, diese Rechtssätze über die Grenzen des deutschen Staates zu verfolgen und nachzuweisen, welche Entwickelung sie durchgemacht, welche Gestalt sie gewonnen haben, ehe sie von der deutschen Kirche und dem deutschen Staate aufgenommen wurden. Erst dadurch wird es möglich die Bedeutung zu verstehen, welche sie für das deutsche Recht gewonnen haben. Erst dadurch wird es möglich, die eigenthümliche Weiterentwickelung, welche diese Rechtssätze in der deutschen Kirche erhalten haben, zu erkennen und zu würdigen.

So sah sich der Verfasser denn auch genöthigt, ehe er an seine eigentliche Aufgabe herantreten konnte, eine Darstellung des Kirchenrechts voranzuschicken, das in der westlichen Hälfte des römischen Reichs, vornehmlich in Gallien im 4. und 5. Jahrhundert vor der Gründung der germanischen Staaten in Geltung war. Der Verfasser würde es vorgezogen haben, auf eine der bisherigen Darstellungen des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung dieses Zeitraums zu verweisen. Aber so vielfach und zum Teil erschöpfend auch einzelne Fragen bisher untersucht wurden, so zahlreich die Vorarbeiten sind, welche hier zu Gebote standen, so glaubte er doch nicht, dieser Aufgabe sich entschlagen zu dürfen. Die ausführlichsten Bearbeitungen dieser Periode der Geschichte des Kirchenrechts, die fast allen spätern zur Grundlage gedient haben und die immer noch durch ihre Vollständigkeit und Gelehrsamkeit alle

spätern überragen — die grossen Werke von Thomassinus und Bingham — gehen von ganz andern Gesichtspunkten aus und sind zum Theil in Anschauungen befangen, die mit dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft und der hier vertretenen Auffassung des Kirchenrechts in Widerspruch stehen. Sie wollen nicht sowohl eine geschichtliche Entwickelung der Rechtsnormen geben, als eine Darstellung kirchlicher Alterthümer. Doch verdankt der Verfasser diesen beiden grossen Gelehrten des 17. Jahrhunderts die wesentlichste Förderung, die ihm bei der Ausarbeitung des ersten Bandes zu Theil geworden ist. Aber er hielt es nicht für möglich, an ihre Darstellungen unmittelbar anzuknüpfen. Gerade die Hauptpunkte, auf die es ihm anzukommmen schien, sind bei ihnen gar nicht oder nur oberflächlich berücksichtigt. Wie der Verfasser selbst im Verlaufe seiner Vorarbeiten sich gezwungen sah, das Kirchenrecht des 4. und 5. Jahrhunderts in umfassenderer Weise aus den Quellen selbst zu untersuchen und sich dadurch erst den Ausgangspunkt der weitern Entwickelung zu schaffen, so überzeugte er sich auch, dass für den Leser die genauere Kenntniss des Kirchenrechts, wie es sich im weströmischen Reich herausgebildet hatte, zum Verständniss der folgenden Perioden nicht zu entbehren sei. Der Zweck des Verfassers musste demnach in dem ersten Theil darauf gerichtet sein, die Anknüpfungspunkte für die spätere Darstellung zu bieten. Keineswegs lag es in seiner Absicht, eine vollständige Geschichte des Kirchenrechts im römischen Reich seit Constantin zu geben. Es sind desshalb auch nur diejenigen Rechtsnormen und Rechtsverhältnisse ausführlicher erörtert worden, welche im fränkischen Reiche fortwirkten oder fortgebildet wurden. Der erste Band

BQV
117
.L7

musste desshalb durchweg den Charakter der Einleitung in sofern an sich tragen, als sein Inhalt nur die Grundlage für die folgenden Bände bilden soll. Es wurde damit zugleich der Vortheil gewonnen, dass die weitere Darstellung vereinfacht werden und sie sich bei denjenigen Instituten, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach sich seit der römischen Zeit nicht verändert haben, mit Verweisung auf den ersten Band begnügen konnte.

Hieraus erklärt es sich, dass die neuern Arbeiten über das Verhältniss der Kirche zu dem römischen Staat im 4. und 5. Jahrhundert[1]) von dem Verfasser nur wenig benutzt werden konnten, wenn einzelnen von ihnen auch hervorragende wissenschaftliche Bedeutung zukommt. Sie wollen nicht sowohl die Rechtsentwickelung darstellen, als vielmehr die politischen Verhältnisse der kirchlichen Gemeinschaft zu dem römischen Kaiserthum. Gerade das bedeutendste dieser Werke — das des Herzogs von Broglie — behandelt fast ausschliesslich die Geschichte der Kirchenpolitik, nicht die Geschichte des Kirchenrechts.

Der Verfasser verhehlt sich nicht, dass die im ersten Bande gegebene Geschichte des Kirchenrechts im 4. und 5. Jahrhundert nach vielen Richtungen hin nur eine lückenhafte ist. Aber er hofft, dass diese Lücken durch den Zweck,

---

[1]) Hierher gehören von grössern Werken: *Riffel*, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche von der Gründung des Christenthums bis auf Justinian I. (1836); *Niehues*, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, I (1863); *A. de Broglie*, L'Église et l'Empire Romain au IV^{e} Siècle (6 vol. 5^{me} éd. 1867); *B. Malfatti*, Imperatori e Papi ai tempi della Signoria dei Franchi in Italia, I (1876). Der erste Band des letztern Werkes behandelt hauptsächlich die römische Zeit unter fleissiger Benutzung der deutschen Forschungen.

den er im Auge hatte, erklärt werden. Es war dadurch eine Beschränkung geboten, deren Grenzen zu ziehen im einzelnen nicht leicht war. Nichts liegt dem Verfasser ferner als die Ansicht, hier überall das Richtige getroffen zu haben. Konnte im allgemeinen auf die Gestaltung der kirchenrechtlichen Institute sowohl im Orient, als auch in Italien, Spanien, Afrika u. s. w. keine Rücksicht genommen werden, so musste vielfach doch auf die Zeugnisse über die kirchlichen Verhältnisse in diesen Ländern gegriffen werden, weil direkte Nachrichten für das Abendland und speciell für Gallien fehlten. Indess geschah dies meist doch nur in solchen Fällen, wo der grosse Entwickelungsgang der kirchlichen Anschauungen zu erweisen war, oder wo eine allgemeine Geltung der nur für eine Provinz bezeugten Normen aus gewichtigen Gründen angenommen werden durfte.

Der zweite Band enthält die Entwickelung des Kirchenrechts im Merowingischen Reiche. Auch hierfür fehlte es nicht an Vorarbeiten mannigfacher Art. Zwar sind die betreffenden Abschnitte bei Thomassinus heute nur noch wenig zu benutzen, aber die gesammte neuere deutsche und französische Literatur über die Geschichte der fränkischen Verfassung erörtert in bald grösserer, bald geringerer Ausführlichkeit auch das Verhältniss der Kirche zu dem Staate. Allerdings sind es überall nur einzelne Punkte, welchen eine eingehendere Untersuchung gewidmet wurde. Eine das ganze Gebiet des Kirchenrechts umfassende Darstellung fehlte bisher. Der Verfasser hofft die Untersuchungen nicht nur im einzelnen weiter geführt, sondern auch durch diesen Versuch, ein Gesammtbild zu entwerfen, den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung und das Verständniss der einzelnen Theile gewonnen zu haben.

Sollte er in dieser Hoffnung sich nicht täuschen und seine Arbeit als eine wirkliche Förderung der Wissenschaft anerkannt werden, so weiss er doch, dass ihm die Durchführung der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, nur möglich war, weil er anknüpfen konnte an die vortrefflichen, zum Theil bahnbrechenden Arbeiten von Waitz, Roth, Sohm und Andern. Vor allem drängt es den Verfasser auszusprechen, wie ihm durch die, auch auf diesem Gebiete Epoche machenden Forschungen Sohms vielfach erst die richtigen Gesichtspunkte eröffnet wurden. Wenn es ihm häufig auch nicht möglich war die Ansichten Sohms zu theilen, so verdankt er ihm doch die grösste Anregung und Förderung.

Aus der grossen Ausführlichkeit, mit der die merowingische Periode behandelt ist, wird dem Verfasser wohl kein Vorwurf gemacht werden. Er glaubt, dass diese Zeit aus zwiefachem Grunde eine solche Ausführlichkeit verdient. Es galt zunächst im einzelnen nachzuweisen, dass die rechtlichen Normen über das Verhältniss des Staats zur Kirche grundsätzlich verschieden waren sowohl von denen, die im römischen Reich bestanden, als von denen, die in der karolingischen Zeit und im Mittelalter zur Herrschaft gelangten. Es galt nachzuweisen, dass auch auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts das fränkische Reich wahrhaft staatliche Einrichtungen geschaffen hat, dass auch hier nicht „das Schwanken der Begriffe“ die Eigenthümlichkeit des deutschen Rechts ausmacht[1]), sondern dass in dem Staats-

[1]) Neustens hat wieder *Fustel de Coulanges* (Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France, I. 2me éd. 1878), ohne Berücksichtigung der deutschen Forschungen und gestützt auf eine sehr mangelhafte Kenntniss der Quellen, ein Bild von dem fränkischen

kirchenrecht der Merowinger klare und bestimmte Grundsätze zum Ausdruck und zur Durchführung gelangten, Grundsätze, zu denen in neuester Zeit der deutsche Staat zum Theil wieder zurückgekehrt ist.

Sodann aber erschien eine ausführlichere Behandlung dieser Periode desshalb nothwendig, weil zahlreiche und wichtige Institute des Mittelalters hier ihre Wurzeln haben, die blosgelegt werden mussten, um das Verständniss der spätern Entwickelung zu ermöglichen.

Die Darstellung kann, nachdem diese breite Grundlage gelegt worden ist, in den folgenden Bänden rascher fortschreiten. Der dritte Band, dessen Vorarbeiten zum grossen Theil schon beendet sind, soll die Geschichte des Kirchenrechts bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts fortführen. Voraussichtlich kann derselbe in nicht allzulanger Zeit vorgelegt werden.

Die Geschichte der Quellen und Literatur des deutschen Kirchenrechts ist von dem Plane dieses Werkes ausgeschlossen. Wenn die umfassenden, von staunenswerther Gelehrsamkeit zeugenden Arbeiten von Maassen und Schulte über die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts im Abendlande vollendet sein werden, wird diese Aufgabe der Rechtsgeschichte eine Lösung gefunden haben, auf welche die deutsche Wissenschaft stolz zu sein berechtigt ist. Zu einer Weiterführung der For-

---

Staatswesen entworfen, in dem zu den alten, längst widerlegten Irrthümern neue gehäuft sind. Nach seinen Schilderungen hätten die verschiedensten, sich widersprechenden Prinzipien zu gleicher Zeit geherrscht oder wären vielmehr nach jedesmaliger Willkür zur Anwendung gelangt. Daraus hätte sich mit Nothwendigkeit ein Zustand allgemeiner Verwirrung und Rechtlosigkeit ergeben.

schungen auf diesem Gebiete, die nur möglich ist auf Grund einer eindringenden und lange Jahre erfordernden Untersuchung der Archive, fühlt sich der Verfasser nicht im Stande. Mit um so grösserem Danke erkennt er es an, dass ihm allein durch die Werke von Maassen und Schulte die Möglichkeit gegeben wurde, den Versuch einer Geschichte der kirchenrechtlichen Institute zu unternehmen.

Zu seinem Bedauern war es dem Verfasser nicht mehr möglich, einzelne Aufsätze und neue Ausgaben, die im Laufe des letzten Jahres erschienen sind, benutzen zu können.

Für eine grössere Zahl von Druckfehlern, die vornehmlich in der ersten Hälfte des I. Bandes stehen geblieben sind, erbittet der Verfasser die gütige Nachsicht der Leser. Die Correkturen mussten in den unruhigen Wochen der Uebersiedelung nach seinem jetzigen Aufenthaltsorte gemacht werden.

Dorpat, 26. März / 7. April 1878.

Edgar Loening.

Inhaltsverzeichniss.

Buch I.

Das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodovech.

Einleitung. S. 3—19.

Verbreitung des Christenthums in Gallien. S. 9. — Aeussere Organisation der Kirche in Gallien. S. 12.

Kapitel I. S. 20—102.

Staat und Kirche.

I. Constantin und die Kirche. S. 20—42.

Stellung Constantins zum Christenthum. S. 20. — Verhalten der Christen zum römischen Staat vor Constantin. S. 27. — Gleichberechtigung von Christenthum und Heidenthum unter Constantin. S. 37.

II. Der Kampf des Staates gegen das Heidenthum. S. 42—63.

Unduldsamkeit der Christen. S. 42. — Die Söhne Constantins. S. 44. — Bekenntnissfreiheit unter Valentinian I. S. 47. — Verbot des heidnischen Cultus durch Gratian und Theodosius I. S. 48. — Widerstand des Heidenthums. S. 49. — Christliche Zerstörungswuth. S. 51. — Gesetze gegen die Gewaltthaten der Christen. S. 54. — Gesetzlicher Glaubenszwang. S. 55. — Geringe Wirkung der Gesetze. S. 60.

III. Die kaiserliche Gewalt und die Selbständigkeit der Kirche. S. 64—94.

Unumschränkte Gewalt des Kaisers. S. 64. — Der Kaiser und die allgemeinen Concilien. S. 69. — Widerstand der Bischöfe gegen den Kaiser. S. 70. — Cäsaropapismus im oströmischen Reich. S. 77. — Selbständigkeit der Kirche im weströmischen Reich. S. 79. — Augustinus. S. 80. — Die römischen Bischöfe. S. 90.

IV. Die Gesetzgebung gegen die Ketzer. S. 95—102.

Allgemeine Grundsätze. S. 95. — Zahl und Charakter der Gesetze. S. 97. — Strafen. S. 98. — Todesstrafe. S. 99. — Kirchliche Gebäude der Sekten. S. 100.

Kapitel II.

Der Bischof und der Klerus. S. 103—194.

I. Der Bischof. S. 103—129.

Das bischöfliche Amt. S. 103. — Die Bischöfe vom Staat als Vertreter der Kirche anerkannt. S. 105. — Besetzung der bischöflichen Stühle. S. 108. — Wahlmissbräuche. S. 112. — Bischöfe in Gallien im 5. Jahrhundert. S. 120. — Einfluss des Kaisers. S. 122. — Streitige Bischofswahlen. S. 123. — Erfordernisse in der Person des zu Wählenden. S. 126.

II. Der Klerus. S. 129—167.

Aufnahme in den Klerus. S. 130. — Taufe Voraussetzung. S. 131. — Keine Weiber (Diakonissinnen). S. 131. — Erfordernisse: Nachweis der sittlichen Reinheit. S. 133. — Bigami. S. 135. — Glaubensstärke. S. 136. — Alter. S. 137. — Freiheit von körperlichen Fehlern. S. 137. — Vorbildung. S. 138. — Dispositionsfähigkeit. S. 138.

Uebertragung von Kirchenämtern. S. 141; — an Kleriker fremder Diöcesen (literae formatae). S. 142; — an Laien fremder Diöcesen. S. 145.

Staatliche Vorschriften über den Eintritt in den Klerus. Die Curialen. S. 148. — Die Wohlhabenden. S. 152. — Die Sklaven. S. 153. — Verbot des Zwanges. S. 154.

Das Presbyterium. S. 155. — Die Priester. S. 156. — Die Diakonen. S. 158. — Der Archidiakon. S. 159. — Geistliche an Landkirchen. S. 163.

III. Standesrechte und Standespflichten des Klerus. S. 167—191.

Befreiung von persönlichen Staatslasten. S. 168. — Verbot weltlicher Beschäftigung. S. 171. — Handelsbetrieb der Geistlichen und Befreiung von der Gewerbesteuer. S. 172.

Anfänge des Cölibats. S. 174. — Ausschluss der Geistlichen von der öffentlichen Busse. S. 185. — Der Austritt aus dem geistlichen Stand und der Charakter der Ordination. S. 187.

IV. Unterordnung des Klerus und der Laien unter den Bischof. S. 191—194.

Kapitel III.

Das Kirchenvermögen und seine Verwaltung durch den Bischof. S. 195—251.

I. Erwerbsfähigkeit der Kirche. S. 195—233.

Erwerbsfähigkeit der christlichen Gemeinden vor Constantin. S. 195. — Rechtliche Stellung der Christen vor Constantin. S. 197. — Römisches Vereinsrecht. S. 202. — Abgaben an die Geistlichen. S. 212. — Verwaltung des kirchlichen Vermögens vor Constantin. S. 213. — Das Kirchengut — Anstaltsgut. S. 214. — Göttergut des römischen Rechts. S. 216. — Weihen und Segnungen. S. 219.

Vermögensfähigkeit der Kirche. Beschränkungen. S. 220. — Vergabungen an die Kirche. S. 223. — Erbschleicherei (Salvian). S. 225. — Nachlass der Geistlichen. S. 227. — Streben der Kirche nach Steuerbefreiung. S. 228. — Befreiung von Grundlasten. S. 230. Aufhebung dieser Befreiung. S. 232. — Die Kirche erkennt das weltliche Recht an. S. 233.

II. Verwaltung des Kirchenvermögens durch den Bischof. S. 234—251.

Befugnisse des Bischofs. S. 234. — Der Oekonom der Kirche. S. 235. — Veräusserung von Kirchengut. S. 236.

Verwendung des Kirchenvermögens. Unterhalt des Klerus. S. 240. — Einkünfte der Landkirchen. S. 246. — Wohlthätigkeitsanstalten. S. 250.

Kapitel IV.

Disciplinargewalt und Gerichtsbarkeit des Bischofs. S. 252—313.

I. Die kirchliche Disciplinargewalt vor Constantin. S. 252—262.

Wesen der kirchlichen Disciplinargewalt. S. 252. — Anfängliche Bedeutung des Kirchenbannes. S. 253. — Wandlung des Begriffs. S. 254. — Die Disciplinargewalt vom Bischof ausgeübt. S. 255. — Kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten. S. 259. — Schiedsrichterliche Thätigkeit der Bischöfe. S. 260.

II. Disciplinargewalt des Bischofs in der nachconstantinischen Zeit. S. 262—289.

Umfang der bischöflichen Disciplinargewalt. S. 263. — Der Kirchenbann und seine Wirkungen. S. 264. — Wiederaufnahme und Busse. S. 267. — Geheime Beichte nicht vorgeschrieben. S. 269. — Keine censurae latae sententiae. S. 272. — Verhängung des Kirchenbannes über einflussreiche Personen. S. 276; — über den Kaiser. S. 277; — über Staatsbeamte. S. 278. — Competenz zur Verhängung des Bannes. S. 279.

Die bischöfliche Disciplinargewalt über Geistliche. S. 280. — Amtsentsetzung. S. 280. — Andere Strafen für Geistliche. S. 281. — Suspension. S. 282. — Versetzung auf ein niedrigeres Amt. S. 283. — Unfähigkeit zu höhern Aemtern. S. 283. — Körperliche Züchtigung. S. 283.

Staatliche Anerkennung der bischöflichen Disciplinargewalt. S. 284. — Staatliche Vollstreckung kirchlicher Urtheile verlangt. S. 287.

III. Antheil des Bischofs an der bürgerlichen Rechtspflege. S. 289—304.

Constantin ertheilt den Bischöfen eine Gerichtsbarkeit. S. 289. — Privilegirtes Schiedsgericht. S. 291. — Gerichtsbarkeit der Bischöfe. S. 293. — Gerichtsbarkeit der jüdischen Patriarchen. S. 296. — Aufhebung der Gerichtsbarkeit der Bischöfe. S. 298. — Rechtsstreitigkeiten der Geistlichen. S. 299. — Richterliche Thätigkeit der Bischöfe. S. 302.

IV. Antheil an der Strafrechtspflege. S. 304—313.

Ausschliessliche Competenz der weltlichen Gerichte. S. 304. — Ausnahme. S. 306. — Privilegien der Geistlichen. S. 309. — Kirchlicher Einfluss auf die Strafrechtspflege. S. 310.

Kapitel V.

Oeffentlich-rechtliche Befugnisse des Bischofs und der Geistlichkeit. S. 314—331.

Die Geistlichkeit der erste Stand in der Stadt. S. 314. — Ausführung der Gesetze gegen das Heidenthum. S. 315. — Der Bischof und die Armen. S. 315. — Das Asylrecht. S. 317. — Die Kirche und die Sklaven. S. 322. — Die Freigelassenen. S. 325. — Befreiung aus öffentlichen Häusern. S. 325. — Sorge für ausgesetzte Kinder. S. 326. — Sorge für die Gefangenen. S. 329.

Kapitel VI.

Das Klosterwesen. S. 332—361.

Die „Entsagenden". S. 332. — Bildung von Genossenschaften im Orient. S. 334. — Innere Verfassung der Genossenschaften. S. 335. — Das Mönchswesen im Abendland. S. 339; — in Gallien. S. 340. — Klosterordnungen im Abendland. S. 342. — Verhältniss der Klöster zum Bischof. S. 345. — Pflichten der Mönche. S. 347. — Die Klöster und das weltliche Recht. S. 352. — Geltung des gemeinen Rechts für die Mönche. S. 352. — Frauenklöster. S. 354. — Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen. S. 358.

Kapitel VII.

Der Metropolitanverband. S. 362—422.

I. Die Provinzialsynode. S. 362—376.

Bedeutung des Metropolitanverbandes. S. 362. — Entstehung desselben. S. 364; — insbesondere in Gallien. S. 367. — Metropolitanrechte des Bischofs von Arles. S. 370. — Vorschriften des Concils von Nicäa über die Abhaltung von Provinzialsynoden. S. 373. — Mitglieder der Provinzialsynoden. S. 374.

II. Erlass kirchlicher Vorschriften. S. 376—381.

Autorität der Synodalbeschlüsse. S. 376. — Quellen der Beschlüsse der gallischen Concilien. S. 377. — Rein kirchlicher Charakter der Canones. S. 381.

III. Disciplinargewalt der Provinzialsynode. S. 382—409.

A. Die Provinzialsynode als zweite Instanz über dem Bischof. S. 382. — Berufung an die Staatsgewalt. S. 384. — B. Die Synode als die Disciplinarbehörde der Bischöfe. S. 385. — Klage gegen den Bischof. S. 385. — Verfahren gegen Bischöfe. S. 386. — Unterschied von dem weltlichen Strafverfahren. S. 387. — 1) Accusatorisches Verfahren. S. 389. — Anklage und Ankläger. S. 391. — Falsche Anklage. S. 393. — Ladung des Angeklagten. S. 393. — Contumacialverfahren. S. 394. — Recusation von Synodalgliedern. S. 396. — Hauptverfahren. S. 397. — Beweismittel und Beweisverfahren. S. 398. — 2) Verfahren ohne Ankläger. S. 400. — Geheime Vergehen der Bischöfe. S. 401. — Einwirkung des Kaisers auf die Ausübung der Disciplinargewalt. S. 402. — Erlass von Vorschriften und Aufsicht. S. 402. — Berufung geistlicher Gerichte. S. 403. — Weltliche

Folgen kirchlicher Strafen. S. 406. — (Falsche Anklage. S. 406. — Verbannung als Folge der Absetzung. S. 407.)

IV. Die Provinzialsynode als kirchliche Verwaltungsbehörde. S. 409—419.

Entscheidung von Verwaltungsstreitigkeiten. S. 409. — Errichtung neuer Bisthümer. S. 410. — Versetzung von Bischöfen. S. 411. — Veräusserung von Kirchengut. S. 412. — Bischofswahl und Weihe. S. 413. — Erledigtes Bisthum. S. 416. — Wahl und Weihe des Metropoliten. S. 418.

V. Befugnisse, welche dem Metropoliten allein zustehen. S. 419—422.

Visitation der Kirchen der Provinz. S. 419. — Ertheilung der Erlaubniss, die Diöcese zu verlassen. S. 420. — Bestimmung des Osterfestes. S. 421.

Kapitel VIII.

Der Primat des Bischofs von Rom und der gallische Primat des Bischofs von Arles. S. 423—499.

I. Der Bischof von Rom. S. 423—463.

Bildung grösserer kirchlicher Verbände. S. 423. — Die Patriarchate des Ostens. S. 424. — Die Entwickelung im Abendlande. S. 425. — Autorität des Bischofs von Rom. S. 426; — auf dem Concil von Nicäa. S. 428. — Canon 6 des Concils von Nicäa. S. 430. — Metropolitanbezirk des Bischofs von Rom, 325. S. 436. — Suburbicarische Kirchen. S. 437. — Rufinus. S. 440. — Metropolitanbezirk des Bischofs von Mailand. S. 441. — Metropolitanbezirk des Bischofs von Ravenna. S. 443. — Metropolitanbezirk des Bischofs von Aquileja. S. 445. — Canon 6 und Rufinus. S. 446. — Kirchliche Stellung Roms. S. 451. — Wachsendes Ansehen des römischen Bischofs im 4. Jahrhundert. S. 451. — Concil von Sardica. S. 452. — Dasselbe fand keine allgemeine Anerkennung. S. 454. — Seine Canones werden für nicänische ausgegeben. S. 454. — Veränderung des Textes des Canon 6 von Nicäa. S. 456. — Anerkennung der Autorität des römischen Bischofs durch die Kaiser. S. 458. — Innocenz I. S. 459.

II. Der Bischof von Arles. S. 463—499.

Politische Bedeutung von Arles. S. 463. — Erster Versuch, einen südgallischen Primat zu gründen. S. 467; — von Rom begünstigt. S. 468. — Veränderung in der Politik des römischen Stuhls.

S. 472. — Gesteigertes Ansehen des Papstes. S. 473. — Hilarius von Arles und der zweite Versuch der Gründung eines südgallischen Primats. S. 474. — Politische Lage Galliens. S. 475. — Wirksamkeit und Erfolge des Bischofs Hilarius. S. 477. — Leo der Grosse. S. 481. — Die Ansprüche Leos durch kaiserliches Edikt sanctionirt. S. 485. — Der Bischof von Arles Vikar des Papstes. S. 488. — Theilung der Provinz Vienne. S. 490. — Der Papst und die gallische Kirche. S. 492.

Kapitel IX.

Die katholische Kirche in den arianischen Reichen Galliens. S. 500–579.

I. Die katholische Kirche in Gallien unter westgothischer Herrschaft. S. 500—548.

Rückblick und Resultate. S. 500. — Auflösung des weströmischen Reichs. S. 509. — Duldsamkeit der arianischen Westgothen. S. 510. — Bedrängung der Kirche durch König Eurich. S. 512. — Verbot, erledigte Bisthümer zu besetzen. S. 513. — Einstellung der Verfolgung nach 475. S. 516. — Alarich II. S. 517. — Opposition der Bischöfe. S. 518. — Die Lex Romana Visigothorum. S. 520. — Privilegien. S. 522. — Gerichtsstand der Geistlichen. S. 523. — Autorität des Papstes. S. 527. — Die Metropolitanverbände im westgothischen Gallien. S. 528. — Avitus und Caesarius. S. 529. — Concil von Agde. S. 532. — Königliche Genehmigung der Berufung. S. 533. — Beschlüsse des Concils. S. 534. — Politische Veränderungen. S. 539. — Stellung des Bischofs von Arles. S. 539. — Unterordnung unter den Bischof von Rom. S. 543.

II. Die katholische Kirche im burgundischen Reich. S. 548—579.

Duldsamkeit und Wohlwollen der arianischen Burgunder gegen die katholische Kirche. S. 548. — Metropolitanverbände in Burgund. S. 550. — Die Kirchenverfassung und die Könige. S. 553. — Hinneigung der Bischöfe zu den Franken. S. 557. — König Sigismund. S. 558. — Sein Conflikt mit den Bischöfen. S. 559. — Verbindung mit Rom. S. 565. — Concil von Epao. S. 567. — Verhältniss zu den Arianern. S. 570. — Verwaltung des Kirchenvermögens. Freilassung von Sklaven. S. 572. — Sonstige Bestimmungen des Concils. S. 574. — Rechte des Königs. Beamte bedürfen seiner Erlaubniss zum Eintritt in den Klerus. S. 575.

Berichtigungen.

Seite	8,	Zeile	3 v. o.,	statt Merovinger, lies: Merowinger
»	28,	»	4 v. o.,	st.: Origines, l.: Origenes (ebenso in der Note)
»	39,	»	2 v. u.,	st.: Noumen, l.: Numen
»	81,	»	15 v. o.,	st.: zum Staate, l.: vom Staate
»	95,	»	13 v. o.,	st.: vor jedem, l.: von jedem
»	96,	»	7 v. u.,	st.: divina, l.: divinam
»	202,	»	16 v. u.,	st.: Bitthynien, l.: Bithynien
»	211,	»	13 v. u.,	st.: della, l.: di
»	317,	»	3 v. u.,	st.: 1833, l.: 1853
»	323,	»	17 v. o.,	st.: eine, l.: einer
»	372,	»	10 v. u.,	st.: 4. Jahrhundert, l.: 5. Jahrhundert
»	411,	»	1 v. u.,	st.: Kaiser Zenos, l.: Kaisers Zeno
»	448,	»	13 v. u.,	st.: Philipps, l.: Phillips
»	454,	»	7 v. o.,	st.: sie, l.: es
»	495,	»	7 v. u.,	st.: Arles, l.: Vienne
»	508,	»	1 v. u.,	l.: aus Nordafrika und die Legaten des Papstes
»	560,	»	18 v. u.,	st.: dass, l.: das
»	565,	»	7 v. u.,	st.: comissam l.: commissam

Buch I.

Das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodovech.

Einleitung.

Als im Jahre 486 die Franken den letzten Rest des römischen Reiches in Gallien zerstörten und damit den Grund legten, auf dem nach mehr als drei Jahrhunderten ein neues Kaiserthum des Westens erwachsen sollte — da schien mit dieser letzten Säule des römischen Weltreiches auch die letzte weltliche Stütze der katholischen, der römischen Kirche in Gallien gestürzt zu sein. Der Süden und Westen bis an die Loire und die Seealpen, bis an die Grenzen Italiens und des burgundischen Gebiets waren dem mächtigen Schwerte des arianischen Westgothenkönigs Eurich unterworfen. Der Südosten aber mit den alten Sitzen katholischer Metropoliten, Lyon und Vienne — Mittelpunkten des kirchlichen Lebens für ganz Gallien, — gehorchte den arianischen Burgunden. Nun wurde auch der Norden der katholischen Herrschaft entzogen und fast in demselben Jahre, in dem der Bischof von Arles, der für sich ein Vikariat über das südliche und südöstliche Gallien beanspruchte, den Westgothenkönig als Herrscher anerkennen musste, wurden die Metropoliten von Reims, Rouen, Sens u. s. w. genöthigt, dem Schwerte der heidnischen Franken sich zu beugen. Mit dem politischen schien auch das kirchliche Band, das Gallien mit dem Centrum der antiken Welt verbunden hatte, zerschnitten werden zu sollen. Noch

fühlten sich die katholischen Bischöfe den rohen und ketzerischen Barbaren gegenüber als Träger der Bildung und des rechtgläubigen Christenthums von dem Gefühle der Ueberlegenheit durchdrungen. Schon fehlte es aber auch nicht an Beispielen, wo dieser Stolz und die Glaubenstreue zu wanken begannen und die Bischöfe die Gunst des Arianerkönigs zu erringen suchten mit dem ganzen Aufwande der Schmeichelei und Heuchelei, wie er an dem Hofe von Rom und Ravenna erforderlich gewesen war, und mit der ausgebildeten Kunst der Selbstverläugnung, die bei dem steten Wechsel der rechtmässigen und unrechtmässigen Beherrscher Galliens im 5. Jahrhundert sich zu hoher Virtuosität entwickelt hatte. Mit der Losreissung Galliens von Italien, mit dem Untergang des letzten römischen Feldherrn in Gallien war unzweifelhaft auch der Fortbestand der katholischen Kirche diesseits der Alpen bedroht. Dem Arianismus schien der Boden geebnet, seine volle Herrschaft nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Da traten Chlodovech und seine Franken zum katholischen Christenthum über und stellten sich damit in einen politischen und kirchlichen Gegensatz zu den Westgothen und Burgunden, wurden damit die Bundesgenossen aller politischen und kirchlichen Gegner der arianischen Herrschaft in Gallien. Die Franken erwarben damit in den Augen der katholischen Bischöfe und der katholischen Bevölkerung ganz Galliens den berechtigten Anspruch, als Erben der römischen Herrschaft aufzutreten. Die Existenz und Weiterentwicklung der katholischen Kirche war gerettet. Ueberall in den Landen der arianischen Könige, auch wo der starke Arm der Franken noch nicht hinreichte, machte sich die Thatsache in ihrem vollen Gewichte geltend, dass im Centrum Galliens ein mächtiges katholisches Reich erstanden war, dessen eben erst Christ gewordner Fürst mit scharfem politischen Blick alle Vortheile erkannte, die ihm aus der

Stellung als Vorkämpfer der katholischen Kirche erwachsen konnten.

Und diese Vortheile bestanden nicht blos in den Sympathien, welche ihm die katholischen Bischöfe und Provinzialen in dem westgothischen und burgundischen Reiche entgegenbrachten. Für die Gründung und die dauerhafte Kraft des fränkischen Reiches, das allen innern Stürmen während Jahrhunderten trotzte, war es kaum von geringerm Werthe, dass die feste Organisation der katholischen Kirche das Gerüste abgeben konnte für die politische Organisation des Reiches. Die verwickelte, rein bureaukratische und centralistische Verwaltungsmaschine des römischen Reichs war verbraucht und in der Zerrüttung und Verwilderung des öffentlichen Lebens, unter den Raubzügen und den Eroberungen germanischer Barbaren, unter denen seit fünfzig Jahren fast ununterbrochen das Land zu leiden gehabt hatte, stückweise zertrümmert worden. Auch wäre sie für die ungefügen Hände der eben erst in die Cultur eintretenden Franken völlig unbrauchbar gewesen. Das ausgebildete römische Verwaltungsrecht, wie wir es aus dem Codex Theodosianus kennen lernen, wäre den Franken unverständlich gewesen. Die mannigfach gegliederten Kategorien der zahlreichen Schaaren von höhern und niedern Beamten, die vielfachen Competenzabgrenzungen, der verwickelte Instanzenzug, das Formen- und Schreiberwesen, das dem unserer heutigen Bureaukratie kaum nachgestanden, — alles dies setzte bei dem, der diese Maschine beherrschen wollte, eine Bildung und Fassungsgabe voraus, die wohl einzelne hochbegabte Germanen, wie der Vandale Stilicho, der Sueve Ricimer u. s. w. sich erwerben konnten, die aber für die Franken unerreichbar waren. Die einfache und durchsichtige Organisation der katholischen Kirche dagegen bot sich von selbst als Grundlage der fränkischen Herrschaft dar. In jedem Stadtgebiete erschien der Bischof als der von

den Verhältnissen selbst gegebene Wahrer und Vertreter der Interessen des fränkischen Königs, die ja zugleich die Interessen der katholischen Kirche waren. In dem Bischof aber sahen nicht nur die römisch gebildeten vornehmen Klassen der Gesellschaft ihren Mittelpunkt, sondern im Laufe des 5. Jahrhunderts in der schrecklichen Noth der Zeit hatten die Mildthätigkeit und der Eifer für das Gemeinwesen, von dem zahlreiche Kirchenhäupter beseelt waren, ihnen einen massgebenden Einfluss auf die untern, von entsetzlichem Jammer und Elend gedrückten Schichten der Bevölkerung gegeben. Die römische Gesetzgebung hatte ihnen wichtige politische Befugnisse eingeräumt und sie gerade auf den Gebieten der innern Verwaltung, wo die wichtigsten Interessen jedes Einzelnen von dem Staate berührt werden, zur Mitwirkung, nicht selten auch zum selbständigen Handeln aufgefordert. Es scheint, dass auch unter der Herrschaft der arianischen Burgunden und Westgothen den Bischöfen diese öffentlichrechtlichen Befugnisse, mit denen sie die römischen Kaiser ausgestattet hatten, nicht entzogen wurden. Gestützt auf diesen ihren kirchlichen, socialen und politischen Einfluss erwiesen sich die Bischöfe als die mächtigsten und vertrauenswürdigsten Organe, um die Ausdehnung der fränkischen Herrschaft über ganz Gallien vorzubereiten und um den neuen Staat zu befestigen und zu kräftigen. Die Metropolitanverfassung bot eine einfache und bequeme Handhabe dar, um von einem Mittelpunkte aus die Thätigkeit der Bischöfe im Interesse der neuen Beherrscher des Landes zu regeln und einheitlich zu leiten. In dem seit langem in Gallien eingebürgerten Institute der Provinzialsynoden hatte die Kirche ein mit hoher Autorität bekleidetes Organ, das als Vertretung des Episcopats den kirchlichen und politischen Bestrebungen der einzelnen Bischöfe einen grössern Nachdruck zu verleihen vermochte und der engen Verbindung der katho-

lischen Kirche mit dem Frankenkönig die Sanktion der gesammten Kirche des Landes ertheilte.

So erschienen nicht nur die Aufrechthaltung und der Schutz der rechtlichen Organisation, welche die katholische Kirche theils aus sich selbst heraus gebildet hatte, welche ihr theils durch die weltliche Gesetzgebung der römischen Kaiser gegeben worden war, als eine Pflicht, welche die Kirche ihren neugewonnenen Söhnen auferlegte, sondern das höchste politische Interesse der fränkischen Eroberer erforderte auch, dass die katholische Kirche in ihrer Verfassung und in ihrem Rechte geschützt werde, dass sie befähigt werde, ihnen die Dienste zu leisten, die zu leisten die Kirche sich so bereitwillig zeigte. So trat die katholische Kirche ein in den neu gegründeten fränkischen Staat mit ihrem alten Verfassungs- und Verwaltungsrecht, das im römischen Reiche entstanden war und vielfach unter dem Einfluss ganz anderartiger kirchlicher, socialer und politischer Verhältnisse Gestalt gewonnen hatte. Aber hier zuerst zeigte sich jene wunderbare Elastizität der Grundformen der katholischen Kirchenverfassung, die, ohne sich im wesentlichen zu verändern, den verschiedenartigen Verhältnissen sich anzupassen verstehen und zu ihrer Ordnung sich tauglich erweisen. Allerdings hatte damals die Verfassung der Kirche noch nicht jene feste Ausbildung nach der Spitze hin erhalten, wie in spätern Jahrhunderten. Noch war es möglich, der katholischen Kirche eines einzelnen Staates einen eigenthümlichen Charakter aufzuprägen und sie zu einem in sich ruhenden, von aussen unabhängigen Organismus zu gestalten. Der Schutz, den die fränkischen Könige der katholischen Kirche von Chlodovech an verliehen, die Gunst, die sie ihr und ihren Priestern im reichsten Maasse zuwanden, die Verschmelzung der katholischen Kirchen-interessen mit den fränkischen Reichsinteressen, die insbesondere den arianischen Nachbarstaaten gegenüber von

den Königen und den Bischöfen verkündet und zum Programm der Kirchen- und Staatspolitik erhoben wurde, hinderten die Merovinger nicht, die katholische Kirchenverfassung soweit umzugestalten und auf das kirchliche Leben soweit eine Einwirkung für sich zu beanspruchen, als dies nothwendig erschien, um die Machtvollkommenheit des fränkischen Königthums aufrecht zu erhalten auch der Kirche gegenüber. Ohne die damaligen Grundformen der kirchlichen Verfassung zu zerstören, drückte doch das merovingische Königthum der Kirche mit starker Hand einen eigenthümlichen Charakter auf. Von allem, was die merovingischen Könige gethan, dürfen vielleicht ihre Kirchenpolitik und ihre gesetzgeberische Thätigkeit auf dem Gebiete der Kirchenverfassung als das giltigste Zeugniss ihres staatsmännischen Geistes und ihrer politischen Klugheit betrachtet werden. Chlodovech und seine Nachfolger liessen das Verfassungs- und Verwaltungsrecht der Kirche in ihren Grundzügen bestehen, aber die wichtigen, eingreifenden Aenderungen, die sie vornahmen oder die unter ihren Einwirkungen entstanden, liefern den Beweis, dass sie trotz ihrer strenggläubigen Unterwerfung unter die orthodoxen Lehren der Kirche, trotz ihrer Befangenheit in dem allgemeinen Wunderglauben ihrer Zeit die politische Bedeutung der Kirche für das Staats- und Volksleben würdigten und in königlicher Machtvollkommenheit die rechtlichen Verhältnisse dieser wichtigsten Körperschaft im Reiche selbständig durch eigne Gesetze ordneten. Die katholische Kirche mit ihrem im römischen Reich gebildeten Kirchenrecht wird in die fränkische Monarchie aufgenommen, aber das Kirchenrecht erfährt sowohl in Bezug auf die innern Verhältnisse der Kirche wie in Bezug auf die Verhältnisse der Kirche zur Staatsgewalt eine Fortbildung, die sich vielfach in Gegensatz setzt zu den bisherigen Instituten und Tendenzen der Kirche. Es wird unsere

Aufgabe sein, diesen Fortbildungs- und Umwandlungsprozess im Einzelnen nachzuweisen, soweit dies die mangelhaften und spröden Quellen ermöglichen. Voraussetzung aber dieser Geschichte der Entwicklung des Kirchenrechts im fränkischen Reich ist die Darstellung des Kirchenrechts, wie dasselbe im römischen Reich und insbesondere in Gallien im 5. Jahrhundert sich ausgebildet hatte. Die Grundlage, von der aus das Kirchenrecht im fränkischen Reich sich fortbildete, ist das Kirchenrecht des römischen Reichs. Nur von dieser Grundlage aus wird es möglich sein, die Bedeutung und den rechtsgeschichtlichen Werth zu bestimmen, welche den Veränderungen und Neubildungen der fränkischen Zeit zukommen.

Verbreitung des Christenthums in Gallien.

Schon seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts hatte die katholische Kirche ihre äussere Organisation in Gallien vollendet, sofern die aus einzelnen Gegenden uns erhaltnen sichern Nachrichten uns einen Schluss auf das ganze Land gestatten. In allen wichtigern Städten waren Bischofssitze errichtet worden. Die vornehmen, durch Reichthum oder Bildung ausgezeichneten Klassen der Bevölkerung waren dem Christenthum gewonnen und, soweit die Beredsamkeit der Bischöfe oder die innere Ueberzeugung von der Wahrheit der neuen Religion nicht ausreichten, um diesen Erfolg zu erzielen, hatten die zahlreichen Gesetze der römischen Kaiser seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, welche den Heiden die Bekleidung jeder Ehrenstelle entzogen, welche die Darbringung von Opfern und die Feier des alten Götterdienstes bei schweren Strafen verboten, welche die Tempel schlossen und die Tempelgüter für den Fiskus einzogen oder an die christlichen Kirchen verschenkten, auf die städtische Bevölkerung genügend gewirkt, um in den Städten

wenigstens die letzten Reste des Heidenthums zu vernichten. Unter der gedrückten und verkommenen Landbevölkerung müssen sich aber in vielen Gegenden der Dienst und die Verehrung der alten Gottheiten noch lange erhalten haben. Noch in viel späterer Zeit werden uns Spuren des Heidenthums in Landstrichen begegnen, deren städtische Mittelpunkte längst vollständig christianisirt waren. Erst seit dem Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts scheint die Christianisirung der ländlichen Bevölkerung grössere Fortschritte gemacht zu haben. Der heilige Martin von Tours war es zuerst, der in dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts nach dem Vorbilde der orientalischen Bischöfe das ganze mittlere Gallien von Poitiers bis Autün durchzog, um gegen das Heidenthum der Landbevölkerung anzukämpfen. Umgeben von fanatischen Mönchen und eifrigen Anhängern aus den Städten zerstörte und verbrannte er die Tempel und Bildnisse der Götter, warf die Altäre um und liess die heiligen Haine und gottgeweihten Bäume abhauen. Mit offner Gewalt führte er Krieg gegen die Priester und die Anhänger des alten Götterglaubens. Im Widerspruch mit Gesetz und Recht, in unzweifelhafter Gewaltthat und Landfriedensbruch wurde die widerstrebende Landbevölkerung bekehrt und nur die Auflösung aller rechtlichen Ordnung, die damals schon eingetreten war, verhinderte, dass die schweren Strafen, mit welchen diese Friedensstörungen bedroht waren, verhängt wurden. Erst seit dieser Zeit scheint in vielen Gegenden Galliens auf dem platten Lande das Christenthum heimisch geworden zu sein. Der Schüler, Freund und Biograph Martins, Sulpicius Severus, erklärt selbst, dass vor der Ankunft Martins in Gallien Niemand oder doch fast Niemand den wahren Gott verehrte. Erst in Folge seines Beispiels und seiner Wirksamkeit wuchs die Zahl der Christen so an, dass bald kein Ort mehr zu finden war, wo nicht eine sehr besuchte

Kirche oder ein Kloster gestanden hätte. Denn überall, wo der Heilige einen heidnischen Tempel zerstört hatte, baute er auf demselben Platz eine Kirche oder ein Kloster.[1]) Wenn nun auch der Erfolg, den der heilige Martin und seine Nachfolger errangen, kein so durchschlagender gewesen sein dürfte und dem Missionseifer der gallischen Bischöfe in der ländlichen Bevölkerung ihres Sprengels noch ein naheliegendes Object gegeben war, so wird durch die von Severus berichteten Thatsachen doch erwiesen, dass damals erst die Verbreitung des Christenthums auch ausserhalb der Städte begann.[2]) Der Zeitgenosse und Landsmann des Severus, der Rhetor Severus Sanctus Endelechius, der im Jahre 395 seinen Hörsaal in Rom auf dem Forum Martis hatte, legt hierfür ebenfalls Zeugniss ab. In seinem „durch die Eleganz seiner Verse wie durch die Naivität der darin auftretenden bäuerlichen Convertiten gleich sehr lesenswerthen Gedichte", das jetzt den Titel führt De mortibus boum und das in Südfrankreich abgefasst wurde, lässt der Dichter einen Christ gewordenen Hirten als sicherstes Mittel gegen die Viehseuche angeben, den Ochsen zwischen die Hörner das Kreuzeszeichen des Gottes einzubrennen, „der allein in den grossen Städten verehrt wird". Die Stelle des Dichters zeigt deutlicher als alles andere, wie sehr mit Recht damals noch die Heiden als Pagani bezeichnet wurden.[3])

---

[1]) Vgl. *Richter*, Das Weströmische Reich, bes. unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (1865), S. 631 fg. — Von anderm Standpunkt aus *Reinkens*, Martin von Tours (1866), S. 121—129. — S. übrigens Sulpicius Severus, Vita *B. Martini*, c. 10 sqq. (ed. *Halm*, Vindob. 1867, p. 120 sqq.).

[2]) Vgl. auch *Le Blant*, Inscriptions chrétiennes de Gaule I. (1856), Préface, p. 41 sqq.

[3]) Vgl. *Bernays*, Ueber die Chronik des Sulpicius Severus (1861), S. 2. — *Beugnot*, Histoire de la destruction du paganisme en Occident

Aeussere Organisation der Kirche in Gallien.

Trotzdem also in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Bekehrung der gallischen Bevölkerung zu dem Christenthum noch nicht vollendet war, so zeigte doch die äussere Organisation der Kirche im wesentlichen die Gestalt, die sie während vieler Jahrhunderte behalten hatte und auf der noch die heutige Organisation der katholischen Kirche in Frankreich vielfach ruht. Es ist eine bekannte Thatsache, dass die Eintheilung des kirchlichen Gebietes im römischen Reiche sich eng an die administrative Eintheilung des Staates anschloss. Im allgemeinen galt als Regel, dass jede civitas ein Bischofsitz sein solle, dessen Sprengel mit dem städtischen Gebiet zusammenfiel, dass der Bischof der Hauptstadt einer Provinz, der metropolis, als Metropolitan eine höhere Instanz über den einzelnen Bischöfen bildete zur Leitung der gemeinsamen kirchlichen Angelegenheiten der Provinz.[1])

Auf Grund der grossen, von Diocletian durchgeführten Reorganisation der innern Verwaltung des römischen Reichs, die im Westen bis zum Untergang des Reichs im wesentlichen in Geltung blieb, war in Gallien der Sitz einer der vier grossen Generalgouverneure des Reichs, denen die oberste Leitung und Beaufsichtigung der Provinzialverwaltung unter den kaiserlichen Centralbehörden zustanden. Der

---

(1835), II, 177. — Severus Sanctus Endelechius, v. 105: „Signum, quod perhibunt esse crucis Dei, magnis qui colitur solus in urbibus.“ (Anthol. Lat., ed. *Riese* [1870], II, 317).

[1]) Die umfassendste Darstellung der äussern Organisation der Kirche im römischen Reich ist noch immer die, welche *J. Bingham* auf Grund der Geographia sacra des Carolus a Sancto Paulo (cum notis et animadversionibus Lucae Holstenii. Amstel. 1703) gibt. (Antiquities of the Christian Church. B. IX. Oxford 1855, III, 218—438.) Sie bedarf jedoch im Einzelnen sehr vieler Berichtigungen, die nur zum geringen Theil gemacht sind von *Wiltsch* in dem Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik bis ins 16. Jahrh. (1846), 2 Bde.

Praefectus Praetorio Galliarum beherrschte von seiner Residenz Trier aus die vier Diöcesen: Gallien, die 7 Provinzen, Spanien und Britannien. An der Spitze jeder dieser Diöcesen stand ein Vicarius, eine von Diocletian gegründete Mittelinstanz zwischen dem Präfecten und den Provinzialstatthaltern. Nur die Diöcese Gallien im engern Sinne, welche die grössere nördliche Hälfte von Gallien umfasste und deren Abgrenzung ungefähr bezeichnet werden kann durch eine Linie, die von der Mündung der Loire nach Martigny in Wallis gezogen wird, war der unmittelbaren Beaufsichtigung des Präfectus Prätorio unterworfen. Die Diöcese bestand aus 10 Provinzen, aus der Lugdunensis I (mit der metropolis Lyon); Lugdunensis II (mit der metropolis Rouen); Lugdunensis III (mit der metropolis Tours); Lugdunensis IV oder Senonia (mit der metropolis Sens); aus Belgica I (mit Trier) und Belgica II (mit Reims); aus Germania I (mit Mainz) und Germania II (mit Köln); aus der Maxima Sequanorum (mit Besançon) und der Provincia Alpium Graiarum et Poeninarum (mit der metropolis Moutiers en Tarantaise). Die 7 Provinzen, welche das südliche Gallien bildeten, standen unter einem Vicarius und waren die Provinzen: Viennensis (mit der metropolis Vienne); Aquitania I (mit Bourges); Aquitania II (mit Bordeaux); Novempopulana (mit civitas Elusatium, heute Ciutat in der Nähe von Eauze, Departement Gers); Narbonensis I (mit Narbonne); Narbonensis II (mit Aix) und endlich die Provincia Alpium maritimarum (mit Embrun). Doch wurde später, wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, auch die Diöcese Gallien im engern Sinne dem Vikarius der 7 Provinzen unterstellt, ohne dass jedoch die beiden Diöcesen rechtlich mit einander verschmolzen worden wären. Der Präfectus Prätorio war dadurch von dem Detail der Verwaltungsgeschäfte entlastet und konnte seine

Thätigkeit unbehindert der allgemeinen Leitung der Verwaltung in seinem grossen Gebiete widmen.[1])

Die Provinzen waren eingetheilt in Stadtgebiete (civitates), welche ohne principielle Trennung von Stadt und Land die Hauptstadt und die umliegenden Dorfschaften (vici, pagi), Gutsbezirke und befestigten Plätze (castra) umfassten.

Die dürftigen und lückenhaften Nachrichten, welche uns eine historisch beglaubigte Kunde von der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Gallien gewähren, ermöglichen nicht, einen genauen Nachweis zu führen, in wie weit in allen einzelnen gallischen Provinzen die weltliche Verwaltungseintheilung bei der kirchlichen Eintheilung in Bisthümer beobachtet worden ist. So richtig es ist, dass im allgemeinen die kirchliche die weltliche Eintheilung zur Grundlage nahm, so falsch würde es jedoch

[1]) Die genaue Kenntniss der administrativen Eintheilung des römischen Reichs und insbesondere Galliens ist uns übermittelt durch das bekannte römische Staatshandbuch, die Notitia Dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, das in der klassischen Ausgabe von *Böcking* (2 Bde., Bonn 1839—1853) gegenwärtig die Grundlage aller einschlagenden Untersuchungen und Darstellungen bildet. (Ueber Gallien insbesondere Adnotationes p. 162 fg. und 470 fg.) Hierzu kommen: das Verzeichniss der römischen Provinzen, aufgesetzt um das Jahr 297, herausgegeben und erläutert von *Mommsen*, Abhandlungen der Berliner Akademie 1863, S. 491 fg.; ferner die Notitia provinciarum et civitatum Galliae, aus der spätesten Zeit des römischen Reichs, die in zahlreichen Handschriften erhalten, sehr häufig gedruckt worden ist. Die werthvollsten Ausgaben sind von *B. Guérard*, Essai sur le Système des divisions territoriales de la Gaule depuis l'âge Romain jusqu'à la fin de la dynastie Carlovingienne (Paris 1832), p. 12 sqq., und von *W. Brambach* im Rheinischen Museum für Philologie, Bd. XXIII. (1868, auch besonders erschienen). — Die Erstrecknng des Amtssprengels des Vikarius der 7 Provinzen auf die Diöcese Gallien im engern Sinne hat *Böcking* nachgewiesen, a. a. O., Adnotat. p. 476. Vgl. auch *Mommsen*, a. a. O., S. 498.

sein, diese Regel als eine ausnahmslose hinzustellen oder eine unbedingte Uebereinstimmung der kirchlichen und weltlichen Eintheilung annehmen zu wollen. So finden wir auch in Gallien im 5. Jahrhundert die Metropolitanverbände und Bisthümer auf Grundlage der administrativen Eintheilung in provinciae und civitates abgegrenzt. Aber mehrere Ausnahmen, von denen später noch zu reden sein wird, zeigen, dass weder ein Staatsgesetz noch eine kirchliche allgemein gültige Vorschrift einen grundsätzlichen Anschluss an die staatliche Eintheilung des Gebietes vorschrieben. So wurde im Jahre 450 durch einseitige kirchliche Verordnung die Provinz Viennensis in die beiden kirchlichen Metropolitanverbände Vienne und Arles getheilt, ohne dass eine Theilung der staatlichen Provinz stattgefunden hätte. [1])

Der Bischof von Moutiers en Tarantaise, der metropolis der Provinz Alpes Graiae, war dem Metropolitanverband von Vienne eingeordnet. [2])

Auch die Bischöfe hatten theils in dem Stadtgebiet ihren Sitz nicht in der Hauptstadt, sondern in einem der Nebenorte, theils aber war ein Stadtgebiet in zwei bischöfliche Sprengel getheilt worden. So hatte der Bischof der civitas Deensium in der Provinz Viennensis nicht seinen Sitz in der Hauptstadt, dem heutigen Die, sondern in der civitas Voconsiorum, dem heutigen Luc en Diais. [3]) Glei-

---

[1]) Dies geschah durch das später zu erörternde Schreiben des Papstes Leo vom 5. Mai 450 (*Jaffé* n. 228, *Ballerini*, Opp. I, 998).

[2]) Siehe das angeführte Schreiben Leos.

[3]) Es ergibt sich dies aus den von *Maassen* (Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters, I, 1870) mitgetheilten Katalogen der Unterschriften der auf den Concilien von Orange 441 und von Vaison 442 versammelten Bischöfe, welche neben den Namen der Bischöfe auch die Städte und Provinzen nennen, denen sie angehören, S. 950 fg. Die Sammlung der Handschrift von Köln, der *Maassen* diese Mitthei-

cher Weise scheint es, dass der Bischof der civitas Equestrium Noviodunum (Nyon) in der Provinz Maxima Sequanorum (der Kirchenprovinz Besançon) seinen Sitz nach Belica (Bellai) schon vor dem Jahre 412 verlegt hatte.[1]) Andererseits erscheinen Orte als Bischofssitze, die keine civitates waren, während die civitates, zu deren Gebiet sie gehören, ebenfalls als Bischofssitze bezeichnet werden. Das Stadtgebiet war offenbar in zwei bischöfliche Sprengel getheilt. Zwar hatten kirchliche Vorschriften mehrfach verboten, in Dörfern und kleinen Städten, die nicht Hauptstädte des Stadtgebietes sind, Bischofssitze zu errichten, wie das Concil von Sardica im Kanon 6 dies ausdrücklich erklärt und der Kanon 57 des Concils von Laodicea wiederholt hatte. Indessen wurde diese Vorschrift in Gallien so wenig, wie in andern Theilen des römischen Reichs genau beobachtet.[2]) So wird in keinem der uns erhaltenen Verzeichnisse der Provinzen und Städte Galliens aus der römischen Zeit die civitas Telo Martius (Toulon)

---

lung entnommen, hat in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts ihren Abschluss gefunden; die Handschrift selbst rührt aus dem 7. Jahrhunhundert her. (*Maassen*, a. a. O., S. 574, 584 fg.) Dass das Bisthum der civitas Voconsiorum identisch ist mit dem Bisthum der civitas Deensium ergibt sich aus der geographischen Lage der beiden Orte Die und Luc, sowie daraus, dass später nur ein Bischof von Die erwähnt wird. (Vgl. *Guérard*, a. a. O., p. 120.) Luc gehörte nicht, wie *Böcking* Adnotat. p. 1036 meint, zur Provinz Narbonensis I, sondern zur Provinz Viennensis, wie in den Bischofskatalogen der Kölner Handschrift angegeben ist.

[1]) *Guérard*, a. a. O., p. 108. Gallia Christiana, II, 356.

[2]) So gab es auch in Afrika noch im 5. Jahrhundert in vielen Flecken und Dörfern Bischöfe, die innerhalb ihres Sprengels alle bischöflichen Befugnisse ausübten, also nicht Chorbischöfe in Unterordnung unter den Stadtbischof waren. Vgl. *Binterim*, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten (Mainz [1838 fg.], Bd. I, Th. 2, S. 405). *Hefele*, Conciliengeschichte (2. Aufl. 1873), I, 774.

erwähnt. Der Ort erscheint in der Notitia Dignitatum nur als Sitz eines Procurators der dortigen Seidenmanufaktur [1]), während dagegen ein Bischof von Toulon auf den Concilien von Orange (441) und Vaison (442) gegenwärtig war. Mit grosser Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, dass Toulon in dem Bezirk der civitas Massiliensis (Marseille) lag, da das Gebiet des Bisthums Toulon mit der Provinz Viennensis, zu der es gehörte, nur durch das Gebiet von Marseille verbunden ist. Auf den andern Seiten ward es von der Provinz Narbonensis II begrenzt, mit der es in keinem kirchlichen Verband stand.

Während in den angeführten Fällen der Sprengel des Bischofs kleiner war als das Stadtgebiet, so müssen auch vielfach mehrere städtische Gebiete zu einem Bisthum vereinigt worden sein. Wenigstens werden in den Provinz- und Städteverzeichnissen mehrere civitates angeführt, für welche sich ein besonderes Bisthum nicht nachweisen lässt, die vielmehr von der Zeit an, wo sie überhaupt in kirchlicher Beziehung erwähnt werden, einem andern Bisthum einverleibt waren. Die civitas Diablintina (heute das Dorf Jubleins in der Nähe der Stadt Mayenne) in der Provinz Lugdunensis III bildete, soweit die historischen Nachrichten reichen, kein eignes Bisthum, sondern nur einen Theil des Bisthums Le Mans (civitas Cenomannorum).[2]) In der Provinz der Seealpen lässt sich für die civitas Rigomagensium, deren Lage noch nicht völlig ermittelt ist, ein Bisthum nicht nachweisen.[3]) Auch in der Provinz Maxima

---

[1]) Ueber Toulon als Sitz des procurator bafii vgl. Notit. Dignit. Occid., c. X, § 1, p. 50. Adnotat. 362.

[2]) Géographie ancienne du Mans par Cauvin (Instituts des provinces de France I [Paris 1845], p. 255. 257. 296).

[3]) Vielleicht ist dieselbe jedoch identisch mit der räthselhaften civitas Eturamine in derselben Provinz, deren Bischof auf dem Concil von Vaison 442 anwesend war (*Maassen*, a. a. O.). Dagegen unterliegt es

Sequanorum finden sich mehrere civitates angegeben, welche bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten hierüber nicht als Sitze von Bischöfen betrachtet werden können, deren Gebiete also Theile anderer bischöflichen Sprengel gebildet haben müssen.[1])

Diese Angaben werden genügen, um darzuthun, dass zwar im allgemeinen die territoriale Organisation der Kirche sich an die bürgerliche Eintheilung des Landes in Provinzen und Stadtgebiete anschloss, dass jedoch von dieser Regel mannigfache Ausnahmen bestanden. Im Grossen und Ganzen kann angenommen werden, dass schon im 5. Jahrhundert die äussere Organisation der gallischen Kirche vollendet war.[2]) Abgesehen von einigen, allerdings wichtigen

---

wohl kaum einem Zweifel, dass die in der Notitia provinciarum et civitatum Galliae verzeichnete civitas Sollinensium, deren Lage ebenfalls nicht sicher feststeht, identisch ist mit der civitas Salinensium, deren Bischof Claudius auf den Concilien von Orange 441 und Vaison 442 durch einen Priester vertreten war. *Maassen*, a. a. O. Von diesem wird der Ort für das Städtchen Castellane erklärt. Ebenso *Walkenaer*, Géographie ancienne des Gaules (1839), II, 105. Die Vermuthung erscheint nicht wahrscheinlich, da Castellane nicht auf eine civitas, sondern auf ein castellum zurückzuführen sein dürfte, wenn es überhaupt römischer Zeit seine Entstehung verdankt. Bisher wurde die civitas Sollinensium, welche in einzelnen Handschriften auch civitas Salinensium geschrieben wird (*Guérard*, a. a. O., p. 33, Note 4), für das heutige Seillans erklärt (*D'Anville*, Notice de l'ancienne Gaule, Paris 1760, p. 18. 217. 568. *Guérard*, a. a. O., p. 112).

[1]) Siehe hierüber *Guérard*, a. a. O., p. 107 fg.

[2]) In den später zu Deutschland gehörigen Landestheilen sind Bischöfe römischer Zeit in folgenden Provinzen und Städten historisch sicher nachgewiesen: in Belgica I in Trier, Metz, Toul, Verdun; in Germania II in Köln und Tongern; in Raetia I in Chur; in Noricum in Pettau (Poetovio, das seit Diocletian nicht mehr zu Pannonia, sondern zu Noricum gehörte *Marquardt*, Römische Staatsverwaltung [1873], I, 140. Die Polemik von *Friedrich*, Kirchengeschichte Deutschlands [1867], I, 206. 344, gegen Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands [1846], I, 160, ist nicht begründet). In Germania I ist für

Aenderungen, die im Laufe der Jahrhunderte an dieser äussern Organisation durch Aufhebung von Bisthümern, Gründung neuer Bisthümer, Bildung neuer Metropolitanverbände vorgenommen worden sind, bildete die an die weltliche römische Eintheilung Galliens angelehnte kirchliche die Grundlage der kirchlichen Organisation Frankreichs bis zu dem Ende des 18. Jahrhunderts.[1]) Uebte, wie hieraus hervorgeht, schon der äussere Bau des gewaltigen römischen Reichs einen massgebenden Einfluss aus auf die Gestaltung der christlichen Gesellschaft, so zeigten sich die Machtvollkommenheit und die Befugnisse, welche die in dem Kaiser verkörperte Staatsgewalt der Kirche gegenüber in Anspruch nahm, von keinem geringern Gewicht bei der Ausbildung und Verwaltung der Kirche und ihrer einzelnen Kreise.

Mainz der Bestand einer zahlreichen Christengemeinde durch Hieronymus erwiesen (*Friedrich*, I, 313). Es darf daraus geschlossen werden, dass dort ein Bisthum bestand. Bischöfe von Worms, Speier, Strassburg und Augst (bei Basel), werden nur in den Akten des Kölner Concils von 346 genannt. Trotz der neuern Versuche, die Aechtheit derselben darzuthun (*Friedrich*, I, 277—300), können sie als historisch glaubwürdiges Dokument nicht verwerthet werden. Der Bestand eines Bisthums zu Windisch (Vindonissa) in römischer Zeit ist sehr wahrscheinlich, da ein Bischof von Windisch schon 517 auf dem Concil von Epao erscheint. Für die Hauptstadt von Raetia II (Augsburg) will *Friedrich* aus der sehr zweifelhaften Conversatio S. Affrae die Existenz eines Bischofs Narcissus erweisen, der zur Zeit der diocletianischen Verfolgung gelebt haben soll (I, 186—199. 336. 430). Wir können diese wie andere zweifelhafte Fragen dahin gestellt sein lassen.

[1]) Die Veränderungen, welche in der äussern Organisation der Kirche seit der römischen Zeit eingeführt worden sind, sind tabellarisch, in guter Uebersicht dargestellt und erläutert von *Guérard*, a. a. O., p. 99—127.

Kapitel I.

Staat und Kirche.

I. Constantin und die Kirche.

Langsam hatte sich die ungeheure Revolution des gesammten geistigen und staatlichen Lebens, welche in der Erhebung des Christenthums zu der herrschenden Staatsreligion lag, vorbereitet und langsam, nicht ohne langjährigen Stillstand, ja nicht ohne rückläufige Bewegungen vollzog sie sich. Als in dem zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts Constantin dem Christenthum Glaubensfreiheit gewährte, seine Anhänger als vollberechtigte Bürger des römischen Reichs anerkannte und den Kirchen staatlichen Schutz und Privilegien verlieh, war dadurch nicht nur eine schwere Zeit der Verfolgungen und der Kämpfe für die Religion der Zukunft zum Abschluss gelangt, es war auch ein neues und weittragendes Prinzip in das Staats- und Völkerleben der europäischen Welt eingeführt worden.

Stellung Constantins zum Christenthum.

Constantin selbst war sich wohl bewusst, dass dadurch nicht nur der endgiltige Sieg der neuen lebenskräftigen Religion Christi über das alternde, eines lebendigen Inhalts bare Heidenthum für alle Zukunft sicher gestellt war; er that auch jenen wichtigsten Schritt seines Lebens in der Ueberzeugung und in der Absicht, das verfallene und schwankende Fundament der römischen Staatsreligion, welches seit Jahrhunderten nur noch äusserlich und zum Scheine das Gebäude der römischen Weltmonarchie stützte,

abzugraben und durch eine festere Grundlage zu ersetzen. „Ich bin davon durchdrungen", schreibt Constantin, „dass, wenn es mir gelingen sollte, alle Menschen zur Verehrung desselben Gottes zu bringen, diese Veränderung in der Religion eine andere in der Regierung des Reichs hervorbringen werde."[1])

Seit fünf Jahrhunderten hatte die römische Staatsreligion die Kraft verloren, das innere religiöse Leben des Volkes zu beherrschen, ihre Formen aber waren mit dem römischen Reich fast über den gesammten bekannten Erdkreis ausgedehnt worden. Sie dienten dazu der römischen Herrschaft die übersinnliche Begründung zu geben, deren die Imperatoren, sowenig wie früher die aristokratischen oder demokratischen Lenker der römischen Republik, entbehren zu können glaubten. Nicht der Glaube an die alten, längst zum Gegenstand des Spottes oder im besten Falle zu allegorischen Hilfs- und Ausstattungsmitteln der Poesie gewordenen römischen Staatsgötter war es, was der römische Staat von den bunten Völkermassen, die unter seiner Herrschaft vereinigt waren, forderte, sondern Anerkennung der göttlichen Stiftung und göttlichen Majestät des Reichs. Jeder religiöse Glaube und Aberglaube, die tollsten Ausgeburten einer orientalischen Phantasie wie die streng sittlichen Systeme späterer Philosophenschulen konnten sich dieser einen Forderung des Staates an die Gewissen und an das äussere Bekenntniss seiner Unterthanen unterwerfen. Sie wurden dadurch nicht berührt. Die Priester der Staatsreligion waren nicht Diener einer religiösen Genossenschaft,

---

[1]) *Eusebius* Vita Constantini, II, 65. Schreiben des Kaisers an Alexander, Bischof von Alexandrien, und an Arius: „εἰδὼς ὡς εἰ κοινὴν ἅπασι τοῖς τοῦ θεοῦ θεράπουσιν ἐπ' εὐχαῖς ταῖς ἐμαῖς ὁμόνοιαν καταστήσαιμι, καὶ ἡ τῶν δημοσίων πραγμάτων χρεία σύνδρομον ταῖς ἁπάντων εὐσεβέσι γνώμαις τὴν μεταβολὴν καρπώσεται."

nicht Verkünder religiöser Wahrheiten, sie wirkten nicht ein auf das innere geistige und religiöse Leben des Volkes, sie waren Beamte des Staates. Ihr Amt und ihre Funktionen waren politische; sie konnten eine politische, aber keine religiöse Bedeutung erlangen. Wie der Charakter der rechtlichen Stellung des Imperators darin bestand, dass er in sich die Vollgewalt sämmtlicher Staatsämter vereinte, so verstand es sich auch für alle Imperatoren seit Augustus von selbst, dass sie an der Spitze der staatlichen Priestercollegien traten und die Würde und das Amt eines Pontifex Maximus bekleideten.[1]) Die alten Cultuseinrichtungen wurden beibehalten, die Opfer mit einem dem Zeitalter entsprechenden Luxus dargebracht, die Tempel mit Reichthümern und Grundstücken ausgestattet, die alte Mythologie und das alte pontificische Recht weiter gelehrt und angewandt. Aber der religiöse Inhalt war längst verschwunden, und nur ein nüchterner politischer Gedanke geblieben. In buntester Mischung hatten sich die religiösen Vorstellungen der Völkerschaften des Morgen- und Abendlandes mit einander verbunden und in grösserm oder geringerm Maasse sich der Phantasie der Gebildeten und Ungebildeten bemächtigt, soweit nicht durch die philosophischen Systeme die religiösen Bedürfnisse befriedigt wurden oder überhaupt eine vollständige Religionslosigkeit Platz gegriffen hatte. Constantin sah nicht blos, wie früher schon viele seiner Vorgänger, den geringen politischen Werth ein, den unter solchen Verhältnissen die alte Staatsreligion und deren zwangsweise Anerkennung für den von Diocletian und ihm reorganisirten Staat haben könne, er suchte auch nach einem Ersatz für die morsch gewordene Stütze, die der Staat bisher in dem officiellen Cultus der Staatsreligion zu haben glaubte. Diesen Ersatz konnte er

[1]) *Mommsen*, Römisches Staatsrecht (1875), II, 1015 fg.; 1019.

allein in dem Christenthum finden, dessen innere Lebenskraft und dessen sittliche Stärke sich eben erst in dem Kampfe auf Leben und Tod, den Diocletian gegen die Christen begonnen, auf das glänzendste bewährt hatten. Gegenüber der unumschränktesten und mächtigsten aller Staatsgewalten hatten die Genossenschaften der Christen, die ohne ein äusseres Band über das ganze Gebiet des Reichs zerstreut waren, die über keine oder doch nur geringfügige äussere Machtmittel geboten, sich in ihrer Unabhängigkeit erhalten und unter Bedrückungen und Verfolgungen zwar manche ihrer Mitglieder durch Märtyrertod oder durch schwächlichen Abfall verloren, im Ganzen aber eine den philosophisch Gebildeten, wie den in dumpfen Aberglauben befangenen Ungebildeten der damaligen Zeit als wahnwitzig erscheinende Treue des religiösen Glaubens bewiesen. Die Bluttaufe, welche die christlichen Gemeinden erhalten, musste den sittlichen Unterschied zwischen den herrschenden asiatischen und ägyptischen Superstitionen und dem Christenthum auch dem Staatsmanne, der sich allein von politischen Rücksichten und Berechnungen leiten liess, darthun. Die Frage, ob die Aufrechthaltung der Staatsreligion noch fernerhin die Aufgabe einer richtigen, auf Erkenntniss des geistigen Zustandes des Volkes ruhenden Politik sein dürfe, musste verneint werden auch von einem Imperator, der dem Christenthum innerlich kalt gegenüberstand, und der seine philosophisch-deistischen Ueberzeugungen bis an das Ende seiner Regierung nicht aufgab. Denn mit der Aufrechthaltung der alten Staatsreligion war verbunden die Fortdauer und das Fortwuchern all des unsittlichen und das Volk entnervenden Aberglaubens, der aus allen Gegenden über das weite Reich sich verbreitet hatte. Für Constantin handelte es sich darum, in dem Christenthum, in der allgemeinen Verehrung des einen Gottes dem

wankenden Reiche einen neuen einheitlichen Boden zu geben.[1]) Die grossartigen Reformen Diocletian's in der Verfassung und der Verwaltung des Reichs hatten nicht verhindert, dass noch zu Lebzeiten des grossen Staatsmannes die heftigsten Bürgerkriege das Reich zerrütteten und die Grundlagen der neuen Ordnung wieder erschütterten.

Der geniale Scharfsinn Constantins erkannte in dem Christenthum die Macht, die stark genug und befähigt war, um in dem ungeheuern Reiche der Staatsgewalt als Stütze zu dienen. Durch die Anerkennung des Christenthums, durch die Erhebung der Kirche zu einer vom Staate geschützten, mit den wichtigsten Privilegien versehenen, mit Reichthümern ausgestatteten Gesellschaft suchte der Kaiser zunächst die sittlichen Kräfte, welche in der Religion Christi lebendig waren, dem Staate dienstbar zu machen. Weder die Gewalt der Waffen, noch der künstliche Mechanismus einer ausgebildeten Bureaukratie, noch die Abwendung vom öffentlichen Leben, der sich der grösste Theil der Bewohner des Reichs hingegeben hatte, konnten die Welt beschützen vor unaufhörlichen Soldatenrevolutionen, die bald in diesem, bald in jenem Theile des Reichs ausbrachen, die Erhebung eines Generals zum Kaiser zum Ziel hatten, und denen es nicht selten gelang, das ganze Reich auf Jahre hinaus in Verwirrung, Bürgerkrieg, Militärterrorismus zu stürzen. Jedes sittliche Band, das die Staatsgewalt mit den Unterthanen verknüpfen konnte, schien verloren, jedes Machtmittel, ausser dem der rohen Gewalt, versagte, um das staatliche Pflichtgefühl in den Staatsangehörigen zu erhalten und zu stärken. War der Glaube an die ewige

[1]) Constantin in dem angeführten Schreiben (*Eusebius*, Vita *Constantini*, II, c. 65): „Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἁπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον πρόθεσιν, ὡς μίαν ἕξεως σύστασιν ἑνῶσαι· δεύτερον δὲ, τὸ τῆς κοινῆς οἰκουμένης σῶμα καθάπερ χαλεπῷ τινὶ νοσήματι πάσχον κακῶς, διορθώσασθαι προὐθυμήθην.“ — Ferner II. c. 76.

Roma auch noch nicht entschwunden, wie hundert Jahre später, so war doch dieser Glaube nicht thatkräftig, nicht energisch genug, um als ein politisches Element benutzt werden zu können. Die Christen dagegen hatten gerade in den harten Jahren der Verfolgung gezeigt, welch starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit sie verband, wie sie sich innerhalb des weiten römischen Reichs überall als eng verbundene Brüder betrachteten, zu welcher Aufopferungsfähigkeit, welchem Gemeinsinn, welcher Selbstlosigkeit das Christenthum seine Anhänger erzogen hatte. Schon war die äussere Organisation der Kirche in ihren Grundzügen vollendet. In den drei Jahrhunderten, während deren die christlichen Kirchen meist geduldet und ignorirt, manchmal auch verfolgt von der Staatsgewalt, in ihrem innern Leben aber ungestört von äussern Einflüssen eine eigene Verfassung herausbilden konnten, war es den Christen gelungen, eine Verfassung zu schaffen, die in bewundernswerther Weise aristokratische und demokratische Elemente in sich vereinigte, und jedem dieser Elemente einen genügenden Spielraum gewährte, welcher die Selbständigkeit der einzelnen kirchlichen Gemeinden wahrte und doch ein Mittel darbot, um der Einheit der Kirche in der Vielheit der Gemeinden einen Ausdruck zu geben. Schon hatte die bischöfliche Gewalt eine solche Stärke gewonnen, dass es möglich erschien, durch die Bischöfe die Kirche zu leiten und zu jenem hohen politischen Zweck zu benutzen, den Constantin im Auge hatte. Die Organisation der Kirche in dem Episcopat und die Macht, die derselbe in den Gemeinden erlangt hatte, boten dem Kaiser die Möglichkeit dar, den Bund mit der Kirche zu schliessen, der die Schicksale Europas auf Jahrhunderte bestimmen sollte. So tritt es denn auch sofort hervor, dass es nur die einheitliche, von brüderlicher Gesinnung erfüllte Kirche ist, welcher Constantin seine Gunst zuwendet. Seine ganze Politik, die er

vom Jahre 311 bis zu seinem Tode der Kirche und den kirchlichen Parteiungen gegenüber verfolgte, erklärte sich aus seinem Bestreben, die Einheit der Kirche zu wahren und zu stärken, alle dogmatischen und hierarchischen Streitigkeiten zu beseitigen, die Kirche fähig zu erhalten, alle ihre Mitglieder mit jenem Gemeingeist, der das Fundament eines jeden Staatswesens bildet, zu erfüllen. Fast alle uns erhaltenen Schreiben Constantins, die kirchlich-politischen Inhalts sind, zeigen diesen Grundgedanken. Schon im Jahre 313 macht er die Bischöfe dafür verantwortlich, dass jede Spaltung, jede kirchliche Streitigkeit beseitigt werde.[1]) So erklärt er in dem obenerwähnten Schreiben an Alexander von Alexandrien und an Arius, er habe vor einigen Jahren, als der Dämon der Zwietracht die Gemüther Afrikas ergriffen, kein Mittel unversucht gelassen; den unerträglichen Wahnsinn zu beseitigen. Der ganze Zweck des Schreibens ist darauf gerichtet, die neuentstandene Streitigkeit im Keime zu ersticken, den Geistlichen es einzuschärfen, wie plebejisch, kindisch, des Priesters unwürdig es sei, über Nebendinge Zwiespalt und Uneinigkeit hervorzurufen. „Der grosse Gott und der gemeinsame Erlöser Aller habe Allen das gemeinsame Licht aufgehen lassen, sie mögen ihm gestatten, dass er, der Diener Gottes, unter Gottes Vorsehung seine Bestrebungen zum guten Ziele bringe, damit die Gemeinden Gottes durch seine Ansprache und Bemühung und die Dringlichkeit seiner Ermahnung zu gemeinsamer Einheit gebracht werden.“ [2]) Und in demselben charakteristischen Sinne redet der Kaiser

---

[1]) Schreiben an Miltiades, Bischof von Rom, und an Marcus. *Eusebius*, Hist. eccl., X, c. 5: „ὁπότε μήδε τὴν ὑμετέραν ἐπιμέλειαν λανθάνει, τοσαύτην με αἰδῶ τῇ ἐνθέσμῳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἀπονέμειν, ὡς μηδὲν καθόλου σχίσμα ἢ διχοστασίαν ἔν τινι τόπῳ βούλεσθαί με ὑμᾶς καταλιπεῖν.“

[2]) *Eusebius*, Vita Constantini, II. c. 66.

die Synode von Nicäa an: „Die Zwietracht in der Kirche halte ich für schrecklicher und schmerzlicher als jeden andern Krieg. Sobald ich durch Gottes Hilfe über die Feinde gesiegt hatte, glaubte ich, es sei jetzt nichts mehr nöthig als mit denen, welche ich befreit, in gemeinsamer Freude Gott Dank zu sagen. Als ich aber nun von eurer Zwietracht hörte, war ich überzeugt, diesen Gegenstand keinem andern nachsetzen zu dürfen. . . Ich werde aber nur dann meinen Wunsch zu erreichen glauben, wenn ich die Gemüther Aller vereinbart und friedliche Eintracht erblicke, welche ihr, als Gottgeweihte, auch Andern verkündigen müsst.“ [1])

Verhalten der Christen zum römischen Staat vor Constantin.

Neubelebung des römischen Staates durch den in dem Christenthum herrschenden Gemeingeist, durch die Aufopferungsfähigkeit der Christen, die sich in den letzten Zeiten in so hellstrahlendem Lichte gezeigt, war es, was Constantin bei seiner Erhebung des Christenthums zu der von dem Staate bevorzugten und auf alle Weise unterstützten Religion in erster Linie bezweckte. Das bisherige Verhalten der Christen dem Staate gegenüber konnte ihn nur berechtigen, auch in der Zukunft von dem Christenthum eine Wirkung zu erhoffen, welche für die Erhaltung

---

[1]) *Eusebius*, Vita Constantini, III, c. 12. — Mit Recht hat *Baur* (Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, 3. Ausgabe 1863, S. 460 — 463) hervorgehoben, dass Constantin in allen seinen Aeusserungen auf die Einheit der Kirche dringt und uns überall derselbe charakteristische Zug des Einheitsinteresses begegnet. Doch gibt er meines Erachtens eine unrichtige Deutung, wenn er dasselbe aus der monarchischen Tendenz erklärt, mit welcher Constantin von seinem politischen Standpunkt aus der christlichen Kirche entgegengekommen sei. Von einer monarchischen Tendenz in Bezug auf die Kirche ist bei Constantin keine Andeutung zu finden. Nicht die monarchisch organisirte Kirchenverfassung ist es, die er anstrebt, sondern nur die einheitliche Gesinnung in der Kirche. — Von Verfassungsfragen ist bei ihm keine Rede.

und Ruhe des ungeheuern Reichs, das er beherrschte, die erwünschteste erscheinen musste. Allerdings hatten einzelne hochangesehene und einflussreiche Kirchenlehrer, wie Origines und seine Anhänger, sich nicht damit begnügt, von dem wahren Christen eine Geringschätzung des weltlichen Lebens und eine strenge Pflichterfüllung zu fordern; sie verlangten auch eine vollständige Abwendung von dem äussern, allgemein-menschlichen Leben, eine Askese, die jede äussere menschliche Gemeinschaft unmöglich machen sollte, die nur ein rein innerliches Leben als das allein berechtigte anerkennen wollte. Diese Richtung, die nicht nur jeden weltlichen Genuss und jede äussere auf wirthschaftliche Cultur gerichtete Thätigkeit verwarf, wollte allerdings von keinem andern Vaterland etwas wissen, als von dem göttlichen. Sie kannte keine andere Gemeinde, als die innere Gemeinde der Gläubigen. Sie verwarf denn auch folgerichtig jede Thätigkeit des Christen im Dienste des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, sie erklärte jede Berührung mit dem Staate und seinen Aemtern für eine Befleckung, sie verdammte jede Verwaltung bürgerlicher Aemter wie die Leistung von Kriegsdiensten durch Christen. [1])

Auch Tertullian und die von ihm beeinflussten Richtungen gingen davon aus, dass die Christen nicht von dieser Welt seien und deshalb auch mit dieser äussern Welt keine Verbindung haben dürfen. Abschliessung gegen das heidnische Leben und das damit gleichgestellte äussere Leben überhaupt bildet auch bei dieser afrikanischen Schule den

---

[1]) Siehe insbesondere *Origines*, Adversus Celsum, VIII, c. 73—75 (ed. *de la Rue*, Paris 1733, I, p. 792—798), V, c. 32 (p. 602). — Vgl. *Stäudlin*, Geschichte der Sittenlehre Jesu (1802), II, 282. 287. ***Rothe***, Vorlesungen über Kirchengeschichte, herausgegeben von ***Weingarten*** (1875), I, 438 fg. — *Redepening*, Origines. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre (1846), II, 429.

Grundzug der christlichen Ethik. Von diesem Standpunkte aus machte sie den Versuch, alle Elemente des bürgerlichen Lebens, welche irgendwie mit dem Heidenthum in Zusammenhang standen, sorgfältig auszuscheiden und jede Beschäftigung zu verwerfen, welche mit dem Cultus der Götter eine Berührung hatte. Alle solche Berufsarten und Sitten mussten ihr als götzendienerisch und als Verläugnung Christi erscheinen. So spricht es Tertullian geradezu aus, dass die Bekleidung obrigkeitlicher Aemter und die Leistung des Kriegsdienstes Götzendienst seien. „Es kann unser Leben nicht zugleich Zweien angehören: Gott und dem Kaiser! Es lassen sich der göttliche und der menschliche Diensteid, die Fahne Christi und die Fahne des Satans, das Lager des Lichts und das Lager der Finsterniss nicht mit einander verbinden.“ [1]) Aber gerade bei Tertullian trägt diese dem menschlichen und bürgerlichen Leben völlig abgewandte Richtung der christlichen Sittlichkeit einen mehr theoretischen Charakter. Er verlangt keineswegs, dass diese Grundsätze in dem praktischen Leben der Gegenwart streng durchgeführt werden. Gerade Tertullian ist es, der an andern Orten das Zugeständniss macht, dass der Kriegerstand an sich nicht als widerchristlich zu betrachten sei. [2]) Gerade er ist es, der mit Selbstbewusstsein und Stolz darauf hinweist, dass die Christen in rascher Eroberung die Heere, die städtischen Curien, den Palast, den Senat, das Forum

---

[1]) *Tertullian*, De Idolatria, c. 19 (opp. omn. ed. *Oehler*, 1853, I, 101). „Non convenit sacramento divino et humano, signo Christo et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari.“ — Ebenso entschieden verwirft er für die Christen den Beruf des Lehrers: „Quaerendum est etiam de ludi magistris et de caeteris professoribus litterarum, imo non dubitandum affines illos esse multimodae idolatriae“ (De Idolatria, c. 10).

[2]) De Corona c. 11, 12 (I, 442). — Apologeticum, c. 42 (I, 260): „Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.“

füllen, dass die Christen die Heiden aus allen bürgerlichen Ehrenstellungen verdrängen.[1]) Gerade er ist es, der sich darauf beruft, dass die Gebete der christlichen Soldaten das römische Heer gerettet haben.[2])

Konnte also von denjenigen, welche in der Theorie in entschiedenster Weise die völlige Abwendung von der sündhaften Welt und dem heidnischen Staate predigten, und jede Verbindung des Christen mit dem öffentlichen Leben verdammten, diese Lehre der Wirklichkeit und den Bedürfnissen des täglichen Lebens gegenüber nicht aufrecht erhalten werden, so würde es kaum besonderer Zeugnisse bedürfen, um darzuthun, dass derartige supranaturalistische Ansichten auch in der damaligen Zeit in den christlichen Gemeinden keinen Boden fanden. Einzelne eigenthümlich organisirte Persönlichkeiten können wohl so vollständig von dem menschlichen Gemeinschaftsleben sich lossagen und die menschliche Natur verläugnen, dass sie selbst jene Lehren auch ausführen und an sich selbst das Beispiel geben, dass sie von dem Menschen nicht Unmögliches verlangen. Wohl ist es möglich, dass sie in einer Periode grosser geistiger Aufregung und eines fieberhaften Enthusiasmus eine Schaar begeisterter Anhänger um sich sammeln, die ihnen nachzustreben bemüht sind. Aber niemals wird es gelingen, einer Sittenlehre in grössern Kreisen Boden und Herrschaft zu verschaffen, welche im unmittelbaren Widerspruch mit der Natur des Menschen als Vor-

---

[1]) Apologeticum (I, 250), c. 37: „Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; tota vobis reliquimus templa.“

[2]) Apologeticum (I, 131), c. 5. — Vgl. auch Ad Scapulam (I, 541), c. 2: „Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris quem sciens a Deo suo constitui necesse est ut et ipsum diligat et revereatur et honores et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit: tamdui enim stabit.“

bedingung der wahren Sittlichkeit und Religiosität die Abtödtung jedes irdischen Interesses, die absolute Gleichgiltigkeit gegen die bürgerliche Gesellschaft und den Staat vorschreibt. Wie weit in den beiden ersten Jahrhunderten des Christenthums die im Kampfe mit dem Juden- und Heidenthum begeisterten Gläubigen der jungen Christengemeinden es mit der völligen Abwendung von der irdischen Welt ernst nahmen, in wie weit der herrschende Glaube an die Wiederkunft Christi und an die Aufrichtung des tausendjährigen Reichs ihnen einen Ersatz bot für ihren Verzicht auf jede Theilnahme an dem allgemein-menschlichen Leben, muss hier dahingestellt bleiben. Es darf angenommen werden, dass die von Seiten der römischen und griechischen Schriftsteller gegen sie erhobenen Vorwürfe der Staatsfeindlichkeit, der Weigerung, ihre staatlichen und bürgerlichen Pflichten zu erfüllen, eine Begründung hatten, und wenn auch übertrieben, doch nicht unberechtigt waren. Doch schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts legen die Apologeten des Christenthums das grösste Gewicht darauf, nachzuweisen, dass der Vorwurf der Staatsfeindlichkeit den Christen durchaus mit Unrecht gemacht werde. „Das Reich, das wir erwarten", sagt Justinus, „ist kein menschliches, sondern ein Reich nach diesem Leben, wesshalb wir auch grossmüthig den Tod verachten. Aber so lange wir leben, bleiben wir eure besten Bürger, da wir an einen Gott glauben, der nicht allein die Handlungen, sondern auch die geheimsten Gedanken kennt und bestraft. Wir entrichten am ersten unsern Tribut, da Christus, von dem wir unsern Namen führen, dieses uns geboten hat."[1] Der etwas jüngere Apologet Melito von Sardes will sogar das Aufblühen des römischen Reichs mit dem Christenthum in Verbindung

---

[1]) *Justinus Martyr*, Apologia, I, c. 17.

bringen, das Glück des Reichs als Folge der Gebete der Christen darstellen. „Und das ist das grösste Zeichen dafür, dass unsere Lehre mit den glücklichen Anfängen des Kaiserthums (unter Augustus) zugleich zu dessen Besten aufwuchs, dass dem Reich seit der Regierung des Augustus nichts Uebles begegnet ist, sondern vielmehr, den Gebeten aller entsprechend, nur Glänzendes und Ruhmvolles.“[1])

Völlig eingeordnet in den staatlichen Verband, in die wirthschaftlichen und geistigen Bestrebungen der Umgebung, in die bürgerliche Gesellschaft erscheint schon das Leben der Christen in der Sittenlehre des Clemens von Alexandrien. Nicht Trennung des Christen vom Leben ist das zu erstrebende Ziel, das er aufstellt, sondern christliches Verhalten in den verschiedensten Beziehungen zum Leben. So findet denn auch Clemens nichts Anstössiges darin, dass der Christ bürgerliche Aemter bekleide, und verlangt nur, dass er auch hier seinen christlichen Sinn nicht verläugne. „Wenn er in einem öffentlichen Amte stehe, so solle er, gleich Moses, denen, über die er zu gebieten hat, zum Heile vorangehen, und die Wilden und Ungläubigen sanft machen, so dass er die Guten nnd Ausgezeichneten ehrt, die Gottlosen aber straft, soviel es zum Behufe der Zucht der Vernunft angemessen ist.“[2]) Am Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts finden wir schon zahlreiche Christen in öffentlichen Aemtern und zwar unter ausdrücklicher Billigung der Kirche, die nur verlangte, dass der Christ keine Amtspflichten erfülle, die geradezu dem Worte Gottes widerstrebten. Unter Diocletian bekleideten zahlreiche Christen vor dem Beginn der grossen Verfolgung hohe Aemter im Heer und in der Verwaltung. Selbst in der

[1]) *Eusebius*, Hist. Eccl., IV, c. 26. — Vgl. *Overbeck*, Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875), I, 145.

[2]) *Clemens Alexandrinus*, Stromata, VII, c. 3 (ed. *Potter*, Oxonii 1715, p. 838). *Rothe*, a. a. O., S. 418.

nächsten Umgebung des Kaisers befanden sich Christen als Hofbeamte, Eunuchen und Pagen.[1]) Hatte doch schon vorher ein Bischof von Antiochia, Paulus von Samosata, gleichzeitig mit dem bischöflichen Amte das Amt eines höhern Provinzialsteuerbeamten bekleidet![2]) Erst viel später wurde von der Kirche die Unvereinbarkeit des bischöflichen Amtes mit einem weltlichen Amte ausgesprochen und dem Bischof, der ein solches übernehme, mit Absetzung gedroht.[3]) Laien war die Bekleidung weltlicher Aemter gestattet. Nur sollten solche Beamte, denen von Amtswegen die Aufsicht über die heidnischen Tempel und die heidnischen Priestercollegien oblag, wie die städtischen Duumviri, während der Zeit, dass sie das Amt bekleideten, sich des Besuchs der Kirche enthalten.[4]) Ja sogar die Uebernahme von heidnischen Priesterwürden, die wegen den damit verbundenen Verpflichtungen, für Gladiatorenspiele und Thierhetzen Sorge und Kosten zu tragen, Geldbeiträge für öffentliche Bauten zu geben u. s. w., nicht nach Belieben ausgeschlagen werden konnten, wurde von der Kirche nicht mit unbedingter Ausschliessung von der kirchlichen Gemeinschaft bedroht. Nur Christen, welche als heidnische Priester den Göttern opferten und heidnische Festspiele gaben, sollen von der Kirche ausgeschlossen sein und auch im Tode nicht die Communion erhalten. Haben sie nicht geopfert, wohl aber Festspiele gegeben, so sollen

---

[1]) *Eusebius*, Hist. eccl., VIII, c. 1. — *Lactantius*, De mortibus persecutorum, c. 10.

[2]) *Eusebius*, Hist. eccl., VII, c. 30. — Paulus von Samosata war zu gleicher Zeit (um 260—272) Bischof von Antiochien und ducenarius procurator.

[3]) Canones Apost., c. 81 (*Hefele*, Conciliengeschichte, I, 825). — Concil von Chalcedon (451), c. 3.

[4]) Synode von Elvira (um 306), c. 56: „Magistratum vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat.“ — Vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 181.

sie nach vorausgegangener Busse am Ende ihres Lebens wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden. Wer dagegen nur die Priesterwürde übernommen und deren Abzeichen getragen hat, ohne zu opfern und ohne auf eigene Kosten Festspiele zu geben, der soll schon nach einer zweijährigen Busse wieder in der kirchlichen Gemeinschaft Aufnahme finden. [1]) Diese von der spanischen Synode von Elvira getroffenen Bestimmungen rühren nach dem wahrscheinlichen Resultat der neueren Untersuchungen aus der Zeit her, die unmittelbar den Diocletianischen Verfolgungen nachfolgte. [2]) Es ist begreiflich, dass man denen, welche in den vergangenen Tagen der Bedrückung nicht den Muth des Martyriums gefunden hatten, bei denen die menschliche Schwäche über die Glaubenstreue gesiegt hatte, die Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft nicht allzusehr zu erschweren oder gänzlich unmöglich zu machen Willens war. Aber selbst wenn man diese geschichtliche Begründung in den augenblicklichen Zeitverhältnissen zugibt, so zeigen die angeführten Bestimmungen der Synode von Elvira doch, wie wenig die weltverachtenden Grundsätze der Sittenlehre, die von Origenes und Tertullian verkündet worden waren und die jede Rücksichtsnahme auf die

---

[1]) Synode von Elvira, c. 2. 3. 55. — Vgl. *Hefele*, a. a. O., I, 156. 179 fg. — *Kober*, Der Kirchenbann, S. 105.

[2]) *Gams*, Kirchengeschichte von Spanien (1865), II, 8, glaubt, dass die Synode im Mai 306 stattgefunden habe, während *Hefele*, a. a. O., S. 148—154 geneigt ist, die Abhaltungszeit der Synode in den Herbst 305 oder in das Jahr 306 zu verlegen. Wenn auch die von *Gams* und *Hefele* angeführten Gründe für die Jahre 305 oder 306 keine volle Beweiskraft besitzen, so scheinen doch gerade die im Texte angeführten Canones dafür zu sprechen, dass die Synode unmittelbar nach dem Aufhören der Verfolgung, nicht während der Verfolgung stattgefunden hat. Die ältern Ansichten, welche zwischen den Jahren 250 und 700 schwankten, sind hinreichend widerlegt von *Gams* und *Hefele*, a. a. O.

wirthschaftlichen, bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse der Menschen verdammten, in die christlichen Kirchen eingedrungen und zur Grundlage der christlichen Ethik geworden waren.[1])

So bildeten die Christen der Masse der heidnischen Unterthanen des römischen Reichs gegenüber einen wichtigen Bruchtheil der Bevölkerung, der in sich durch gemeinschaftliche Ueberzeugung geeinigt und durch lebendigen Gemeinsinn und Opferfreudigkeit für das Gemeininteresse verbunden war. Dieses Gemeininteresse aber war ein religiöses, kein politisches. Der religiöse Geist, der sie beherrschte, strebte noch nicht darnach, die äussere Welt, Staat und Gesellschaft sich zu unterwerfen und die politischen Machtmittel sich dienstbar zu machen. Noch war der religiöse und kirchliche Sinn nur auf das innere Leben der Einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft gerichtet. Von den politischen Bewegungen und Aufständen, den Militär- und Palastrevolutionen, welche in dem vergangenen

---

[1]) Der entschiedenste Gegensatz gegen die, dem Staat und der Gesellschaft völlig abgewandten und feindseligen Anschauungen eines Origenes u. s. w. aus der vorconstantinischen Zeit würde sich in dem bekannten anonymen Brief an Diognetus finden, wenn derselbe wirklich der vorconstantinischen Zeit angehörte. Indessen ist diese bisher herrschende Ansicht von *Overbeck* in den Studien zur Geschichte der alten Kirche (I, 1—93) so energisch angegriffen und erschüttert worden, dass der Brief vorerst nicht mehr als ein Zeugniss für die kirchliche Anschauung der drei ersten Jahrhunderte wird angeführt werden können. Die Entscheidung des Streites muss den Kirchenhistorikern überlassen bleiben. — Vgl. über die Frage *Gebhardt* in der neuen Ausgabe der Patrum Apostolicorum opera (ed. *Gebhardt, Harnack* et *Zahn*, Lipsiae 1875), I, 211—215, der die Abfassung in die Zeit von 170—310 verlegt. Hiermit übereinstimmend *Harnack* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (1876), I, 122. — Gegen *Overbeck* auch *Keim*, Geschichte Jesu (3. Bearbeitung, 2. Aufl. 1875), S. 375, und *Hilgenfeld*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1875, S. 130 fg.

Jahrhundert das römische Reich nicht zur Ruhe gelangen liessen, hatten sich die Christen ferngehalten. Eine freiwillige Theilnahme an dem politischen Leben widersprach ihren sittlichen Anschauungen, die damals noch eine ganz andere Kraft besassen, wie hundert Jahre später. Der Ausspruch ihres göttlichen Stifters wies sie an, der Obrigkeit Gehorsam zu leisten, auch wenn die Obrigkeit eine heidnische war, selbst wenn sie in Tyrannei ausartete oder als Tyrannei entstanden war. Sie fühlten sich im Gegensatz zu dem heidnischen Staat. All ihre Bestrebungen waren kirchliche, die von der äussern Gestaltung der weltlichen Herrschaftsverhältnisse gar nicht oder wenig berührt zu werden schienen. Von der Betheiligung der Christen an einem Aufstand gegen einen Kaiser, von einer Verschwörung derselben gegen das Staatsoberhaupt weiss die Geschichte nichts zu melden.[1]) Die Christen erfüllten ihre staatsbürgerlichen Pflichten, sie zahlten willig die Steuern, übernahmen die ihnen aufgezwungenen staatlichen und städtischen Aemter, scheuten auch nicht mehr davor zurück, Militärdienst zu leisten. Aber trotzdem standen für sie die staatlichen Interessen zurück, wurden sie zunächst in ihren Gesinnungen, in ihrem Thun und Lassen bewegt

---

[1]) *Burckhardt* in seinem trefflichen Buche: Die Zeit Constantin des Grossen (Basel 1853, S. 337), stellt zwar die Vermuthung auf, dass ein Complott mehrerer Christen, die im Gefühle ihrer wachsenden Bedeutung sich des Kaiserthums bemächtigen zu können glaubten, den unmittelbaren Anlass zu der Christenverfolgung Diocletians gegeben habe. Indessen ist diese Vermuthung durch kein geschichtliches Zeugniss gestützt, sondern ruht nur auf theilweise sehr künstlichen und gewagten Combinationen. Sie hat auch keinen Anklang gefunden. Sie ist vor allem im Widerspruch mit allem, was wir sonst über das politische Verhalten der Christen wissen und bedürfte also, um glaubhaft zu sein, um so mehr eines direkten Beweises. Gegen *Burckhardt* haben sich auch ausgesprochen *Baur*, a. a. O., S. 452 fg. (Anmerkung), *Richter*, Das Weströmische Reich, S. 667, u. A.

und bestimmt von Gedanken und Gefühlen, welche der Masse ihrer Mitbürger fremd und unverständlich waren. Und damit war auch die Grenze ihres Gehorsams gegen die Staatsgewalt gegeben. Sobald die politisch-religiösen Vorschriften, welche fast in allen Theilen der staatlichen Gesetzgebung enthalten waren, auch auf sie zur Anwendung gebracht werden sollten, lehrte sie ihre Religion, Gott mehr zu gehorchen denn den Menschen, und wenn auch zahlreiche Christen eine Vermittlung zwischem ihrem Gewissen und dem Staatsgebote suchten, so war doch die christliche Gemeinschaft als solche in offner Auflehnung gegen diese Staatsgesetze, welche die alte Staatsreligion wenigstens äusserlich aufrecht zu halten zur Aufgabe hatten.

So mussten die Christengemeinden, je zahlreicher sie wurden und je mehr sie an Mitgliedern wuchsen, um so mehr als ein Element erscheinen, das die Auflösung des römischen Reichs vorbereiten und beschleunigen werde, weil es die bisherige religiöse Grundlage des Staates zu zerstören drohte.

Gleichberechtigung von Christenthum und Heidenthum unter Constantin.

Aus diesem Gesichtspunkte erklärt sich der Versuch Diocletians, das Christenthum durch Verfolgungen zu vernichten. Nachdem aber dieser Versuch fehlgeschlagen war, galt es, auf anderm Weg die Gefahr zu beseitigen. Constantin that dies, indem er selbst die bisherige religiöse Grundlage des Staates zerstörte und die Kluft, welche bisher allein noch die Christen von einer völligen Hingabe an das Reich trennte, ausfüllte. Indem er diejenigen Staatsgesetze beseitigte, welche bisher allein den Widerstand der Christen hervorgerufen hatten, vollzog er jene Versöhnung des Christenthums mit dem römischen Reich, welche schon Apologeten des 2. Jahrhunderts, wie Melito von Sardes, verkündet hatten. Es schien dadurch in den zum Christenthum übergetretenen Unterthanen des Reichs gerade jener geistige Zustand, es schienen gerade jene

sittlich-politischen Anschauungen erzeugt zu werden, die für den Bestand und die Ruhe der absoluten Staatsgewalt der römischen Imperatoren die geeignetsten sein mussten. Durch das Christenthum hatte einerseits die sittliche Kraft seiner Bekenner eine der damaligen heidnischen Welt fast unbekannte Stärke erlangt, waren Gemeingefühl und Opferfähigkeit erweckt und lebendig erhalten worden. Andererseits aber konnten die in kirchliche Interessen vertieften Christen nicht den Verdacht erwecken, der absoluten Staatsgewalt entgegenzutreten, wenn dieselbe nur ihr religiöses Gewissen achtete. Politische Leidenschaften, Ehrgeiz und Herrschsucht im Staate schienen ihnen fremd zu sein. Das Pflichtgefühl, das sie anwies, der Obrigkeit gehorsam zu sein, schien bei ihnen an die Stelle des Eigennutzes und der Ausbeutung des Staates zu persönlichen Interessen getreten zu sein. Die einzelnen christlichen Gemeinden waren zwar durch ein inneres Band zu einer geistigen Einheit verbunden, sie hatten die Organe, durch welche sich ein einheitlicher Wille der Kirche aussprechen konnte, sie waren in grössere Kreise gegliedert. Aber fern war die Kirche noch von einer äussern Einheit, von einer centralistischen Gestaltung ihrer Verfassung, wodurch sie gefahrdrohend dem Kaiserthum hätte gegenüber treten können.

Der Einfluss der Bischöfe war stark genug, um die einzelnen Gemeinden zu beherrschen; die vereinzelten oder nur durch einen losen Metropolitanverband vereinten Bischöfe konnten der Staatsgewalt keinen politischen Widerstand leisten. Durch Anerkennung des Christenthums, durch Beförderung und Begünstigung, durch Vorrechte und Schenkungen, welche der Kirche verliehen wurden, glaubte das Kaiserthum neue, zuverlässige Organe zu gewinnen, um auf die Bevölkerung einzuwirken und sich des unbedingten Gehorsams und der Treue der Unterthanen

zu versichern. Nicht Schwächung, sondern Stärkung der kaiserlichen Gewalt war das Ziel der constantinischen Politik. Durch die Anerkennung des Christenthums und die Aufnahme der christlichen Kirche sollte die absolute Gewalt des Imperators keine Beschränkung erfahren. Nicht nur blieb der Kaiser nach wie vor das rechtliche Haupt der alten heidnischen Staatsreligion, er behielt die Würde und die Gewalt des Pontifex Maximus bei, sondern es konnte auch kein Zweifel darüber aufkommen, dass die rechtliche Stellung der christlichen Kirche in dem Staate durch die von dem Kaiser erlassenen Gesetze und Anordnungen geregelt werden, dass der Kaiser als der höchste Richter auch alle Streitigkeiten der Kirche zu entscheiden habe. Der Kaiser übte die höchste Gewalt über die Kirche, nicht als eine ihm durch die Kirchenverfassung übertragene Gewalt, sondern der Kaiser übte die höchste Gewalt über die Kirche und über alle kirchlichen Angelegenheiten, weil er der Inhaber der unbeschränkten Gewalt im römischen Reich war und seinem Willen die Ordnung aller Verhältnisse unterlag. Es erweckt desshalb auch eine falsche Vorstellung, wenn der Kaiser als das Haupt der Kirche bezeichnet wird. Eine Unterscheidung zwischen innern und äussern kirchlichen Angelegenheiten zu machen, lag der Anschauungsweise der Zeit fern. Der Grundsatz der Bekenntnissfreiheit war dem römischen Staatsrecht der heidnischen wie der christlichen Zeit ebenso unbekannt, wie die Berechtigung des Individuums gegenüber der Staatsgewalt überhaupt.

Ohne selbst Christ zu werden, zur selben Zeit, da er noch heidnische Tempel errichtete, da er selbst noch die Sonne, Apollo und Mithras als Symbole seines unerforschlichen Noumens verehrte[1]), hat Constantin, wie sein Bio-

[1]) *Burckhardt*, a. a. O., S. 390 fg. *Richter*, a. a. O., S. 85.

graph und Panegyriker, der Bischof Eusebius von Cäsarea, schreibt, als der von Gott eingesetzte allgemeine Bischof, Synoden berufen, dieselben geleitet und die kirchlichen Streitfragen entschieden.[1]) Von einer Selbständigkeit der Kirche gegenüber der Staatsgewalt konnte der mit unbeschränkter Gewalt ausgestattete Imperator keine Ahnung haben. Indessen sowenig er selbst sich unbedingt dem Christenthum anschloss und die Verbindung mit der bisherigen Staatsreligion abbrach, sowenig war es seine Absicht, durch Anerkennung des Christenthums dasselbe zur herrschenden Staatsreligion zu erheben. Er beförderte möglichst den Uebertritt zum Christenthum, er bevorzugte die Neubekehrten, er beschleunigte und erleichterte den Prozess der Christianisirung[2]), wandte aber hierzu keine Zwangsmittel gegen Nichtgläubige an. Er befahl den Bischöfen, Alle, welche die Gemeinschaft der Kirche verlangen, aufzunehmen; er drohte ihnen, bei der geringsten Schwierigkeit, die sie machen würden, sie absetzen und aus der Stadt jagen zu lassen.[3]) Aber er befahl nicht, dass die Anhänger der alten Staatsreligion oder die philosophisch Gebildeten zu dem Christenthum sich bekehrten. Er belegte die Nichtchristen mit keinen rechtlichen Nachtheilen. Er überliess es der wirkenden Kraft des Christenthums, die Welt zu erobern. Und allerdings wäre eine zwangweise Bekehrung damals thatsächlich kaum durch-

---

[1]) *Eusebius*, Vita Constantini, I, c. 44: „ἐξαίρετον δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τὴν παρ᾽ αὐτοῦ νέμων φροντίδα· διαφερομένων τινῶν πρὸς ἀλλήλους κατὰ διαφόρους χώρας, οἷάτις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος, συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει.“

[2]) *Richter*, a. a. O., S. 86.

[3]) *Athanasius* erzählt selbst, dass der Kaiser ihm geschrieben habe, sofort die Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, widrigenfalls er ihn absetzen und aus der Stadt jagen lassen werde (*Athanasius*. Apologia contra Arianos, c. 59. Opp. Patavii 1777, I, 140).

führbar gewesen. Noch bildeten die Christen einen verhältnissmässig kleinen Bruchtheil der Bevölkerung des römischen Reichs. In die reichen, vornehmen, einflussreichen Klassen war das Christenthum noch wenig eingedrungen. Noch fünfzig Jahre später bestand der römische Adel fast ausschliesslich aus Nichtchristen.[1]) Alle wichtigen Aemter in der Militär- und Civilverwaltung befanden sich in den Händen von Heiden. Am Hof, in der Armee, in der Aristocratie war das Christenthum nur schwach vertreten. Seine Anhänger gehörten zum grössten Theil den untern Schichten der Bevölkerung an und waren bisher dem öffentlichen Leben fast gänzlich fern geblieben. Die Zahl der Christen wird auf den zwanzigsten, höchstens den zwölften Theil der Gesammtbevölkerung geschätzt.[2]) Es wäre unzweifelhaft ein selbst die Macht eines Constantins übersteigendes Unternehmen gewesen, die Religion einer so kleinen Minderheit zur alleinherrschenden Staatsreligion zu erheben. Wenn Constantin auch einige sittenlose Culte verbot und auf seine Anordnungen hin einige Tempel in Kleinasien und Syrien geschlossen wurden, die als die Sitze der ärgsten Ausschweifungen bekannt waren, der Cultus der römischen Staatsgötter blieb unangetastet. Die Priestercollegien behielten alle ihre Privilegien bei, die Staatsgüter, welche den Tempeln zur Bestreitung der Cultus-

---

[1]) *Augustinus*, Confessiones, VIII, c. 3, von der Zeit Julians sprechend: (idolis et sacris sacrilegis) „tota fere Romana nobilitas infulta..."

[2]) Vgl. insbesondere *Labastie*, Mémoire sur le souverain pontificat des empereurs Romains IV. in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions (1726), XV, 77. *Beugnot*, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (1835), I, 115. II, 187—190. *Chastel*, Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient (1850), p. 36 schätzt die Christen zur Zeit Constantins im Orient auf ein Zehntel; im Occident auf ein Fünfzehntel der Bevölkerung. Dass die frühern Schätzungen auf die Hälfte oder doch ein Fünftel der Bevölkerung übertrieben waren, ist heute wohl allgemein anerkannt.

kosten, zum Unterhalt des Tempelpersonals, zur Besoldung der Priester verliehen waren, blieben ihnen überlassen. Neue Tempel wurden errichtet und in der neuen Hauptstadt Constantinopel liess der Kaiser neben den christlichen Kirchen prachtvolle heidnische Tempel erbauen. Neben den constantinischen Münzen, mit dem Labarum erscheinen solche mit Inschriften zu Ehren der alten Staatsgötter, des Jupiter, des Mars, des Hercules und insbesondere des Sonnengottes. Der Kaiser selbst erscheint auf den Münzen mit heidnischen Emblemen versehen und Opfer darbringend.[1])

II. Der Kampf des Staats gegen das Heidenthum.

Unduldsamkeit der Christen.

Frühe schon traten jedoch in das Verhältniss, in welches Constantin die Staatsgewalt zu den im römischen Reiche sich bekämpfenden Religionen gesetzt hatte, neue Elemente, welche demselben einen veränderten Charakter gaben und Kämpfe hervorriefen, durch welche die politischen Ziele, die Constantin bei der Anerkennung des Christenthums verfolgte, zum grössten Theile vereitelt wurden. Zunächst musste die Stellung der Kaiser zu der alten Staatsreligion und den vielen heidnischen Culten, die im römischen Reiche Verbreitung hatten, eine andere werden. Ferner aber zeigte die christliche Kirche auch gegenüber dem christlichen Staatsoberhaupt eine Selbständigkeit und Unabhängigkeit, welche es unmöglich machte, dass die Kaiser die Kirche in derselben Weise behandelten, wie sie früher die alte Staatsreligion behandelt hatten.

Was den ersten Punkt betrifft, so genügt hier ein

---

[1]) *Beugnot*, a. a. O., p. 96 fg. *Chastel*, a. a. O., p. 77 fg. *Burckhardt*, a. a. O., S. 391.

Ueberblick über den Gang der Gesetzgebung gegen die alten Religionen.

Constantin hätte eine Parität zwischen Heidenthum und Christenthum hergestellt. Aber die christlichen Bischöfe, welche früher nur verlangt hatten, dass den Christen die Freiheit des Glaubens gewährt werde [1]), dass die Christen nicht zu Handlungen gezwungen werden, welche den Geboten Gottes widerstreiten, erhoben noch zu Constantins Lebzeiten den Ruf nach Verfolgung der Anhänger der alten Religion, nach Schliessung der Tempel, nach Alleinherrschaft der christlichen Religion. Trotz des gesteigerten Interesses, welches Constantin seit der völligen Besiegung des Licinius an der christlichen Lehre und an den kirchlichen Verhältnissen nahm, liess er sich doch aus den einmal eingeschlagenen Bahnen der kirchlichen Politik nicht herausreissen. Bis an sein Ende hielt er an der Gleichberechtigung der Religionen fest und verwaf jede Anwendung von Zwangsmitteln, um dem Christenthum raschere Verbreitung zu verschaffen. Diese geistige Freiheit und Unbefangenheit aber, die sich Constantin bewahrte, mussten seinen Nachfolgern, die von Bischöfen in der christlichen Lehre erzogen worden waren, entgehen. Unter ihnen ertönte immer lauter der Ruf nach Verfolgung des Heidenthums, nach der ausschliesslichen Herrschaft der christlichen Religion. An die Söhne Constantins, an Constans und Constantius, richtete der christliche Rhetor Julius Maternus Firmicus seine Schrift: De errore profanarum religionum, in welcher er geradezu die Vernichtung der alten Staatsreligion und aller abergläubischen Culten verlangte und den Kaisern

---

[1]) *Tertullianus*, Ad Scapulam, c. 2 (I, 543): „Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem quae sponte suscipi debeat, non vi.“

die Unduldsamkeit in Religionsangelegenheiten als das von dem Christenthum geforderte Princip verkündete. „Erhebet doch die Fahne des Glaubens", ruft er ihnen zu, „Euch hat die Gottheit dieses Geschäft vorbehalten! Durch ihre Gnade streckt ihr ruhmreich alle Eure Feinde nieder, durch deren Werk das römische Reich geschwächt wurde. Errichtet das Zeichen des heiligen Gesetzes, befehlet, verkündet, was Euch nothwendig erscheint. Glückliche Herrscher! Gott hat Euch theilhaftig gemacht seines Willens und seines Ruhmes. Eueren Händen überlässt Christus die Ehre, den Götzendienst und die Tempel zu vernichten!" Er empfiehlt den Kaisern die Mittel der Zerstörung und Vernichtung anzuwenden, deren sich die jüdischen Könige gegen die Götzendiener bedient haben. Er rechtfertigt die gewaltsame Unterdrückung des Götzendienstes, indem er sich auf die Ausrottung der Kanaaniter durch die Juden beruft. [1])

Die Söhne Constantius.

Schon im Jahre 341 erliess Kaiser Constantius ein Verbot, Opfer darzubringen; er erklärte, dass von nun an der heidnische Aberglaube aufzuhören habe. [2]) Wenige Jahre nachher ordneten die beiden Kaiser Constantius und Constans die Schliessung aller Tempel an und verboten bei Todesstrafe und der Strafe der Vermögensconfiscation jedes Opfer [3]), und Constantius sah sich bewogen, diese schwere

---

[1]) *Julius Firmicus Maternus*, De errore profanarum religionum (ed. *Halm*, Vindob. 1867), c. 20. 28. 29 (p. 109. 125. 129).

[2]) Codex Theodosianus (ed. *Hänel*, Bonnae 1837), XVI, 10, c. 2. Die Auslegung und Tragweite dieses Gesetzes sind allerdings streitig und die Ansicht, dass sich dasselbe nur auf die geheimen Culte und Opferdienste beziehe, nicht ohne gewichtige Gründe. Die Gründe, welche für eine weitere Ausdehnung des Gesetzes auf allen heidnischen Opferdienst sprechen, haben *Gothofredus* (Cod. Theod., ed. *Ritter*, Lipsiae), VI. 290 zu c. 3, Cod. Theod., XVI, 10 und nach ihm *Chastel*, a. a. O., p. 78, entwickelt.

[3]) c. 4, Cod. Theod., XVI, 10. Das handschriftlich überlieferte Datum des Gesetzes ist jedenfalls falsch, die richtige Datirung streitig.

Strafandrohung nach wenigen Jahren zu wiederholen.[1]) Maternus Firmicus konnte den beiden Kaisern volles Lob spenden. „Weniges fehlt und Ihr habt durch eure Gesetze den Teufel gründlich zu Boden geschlagen, und die unheilbringende Ansteckung des Götzendienstes ist vernichtet. Das Gift des Aberglaubens verschwindet und jeden Tag siecht die Kraft der heidnischen Begierden mehr und mehr dahin.“[2]) Indessen trotz den blutigen Gesetzen und der Befriedigung, die sich darüber in den Kreisen der eifrigsten und unduldsamsten Christen kund gab, hatten die Gesetze nur einen geringen Erfolg, ja es unterliegt keinem Zweifel, dass die Kaiser selbst dafür sorgten, dass sie gar nicht oder nur sehr unvollständig zur Ausführung gelangten. Insbesondere im Westen, wo der alte Götterglaube noch tiefere Wurzeln besass und das Christenthum die höhern Stände noch weniger ergriffen hatte als im Osten, blieben die Gesetze fast durchweg ein todter Buchstabe. Als Constantius nach Rom kam (357), liess er zwar die Statue und den Altar der Viktoria aus dem Berathungssaal des Senats entfernen, aber im übrigen zeigte er für die ehemalige Staatsreligion, deren Oberhaupt er noch war, die grösste Achtung, hielt die Privilegien der Vestalinnen aufrecht, vertheilte die Priesterwürden unter die angesehensten Männer der Hauptstadt, gewährte die grossen Staatszuschüsse den Tempeln und Spielen und zeigte überall seine Ehrerbietung vor der Religion des Staats.[3]) Auch nach jenen

---

Hänel, a. a. O., p. 1613, will das Gesetz in das Jahr 346, andere wie *Gothofredus* (VI, 294), *Chastel*, a. a. O., p. 83, in das Jahr 353 setzen.

[1]) c. 6, Cod. Theod., XVI, 10 (356).

[2]) De errore profan. relig., c. 21 (p. 111): „Modicum tantum superest, ut legibus vestris funditus prostratus diabolus jaceat ut extinctae idolatriae pereat funesta contagio. Veneni hujus virus evanuit et per dies singulos substantia profanae cupiditatis exspirat.“

[3]) *Symmachus*, Epistolae, Lib. X, ep. 51 (ed. *Pareus*, 1642, p. 431). —

strengen Strafgesetzen übte der Kaiser Constantius noch die Obliegenheiten eines Pontifex Maximus aus und erliess z. B. im Jahre 358 ein besonderes Gesetz über die Wahl des Oberpriesters der Provinz Afrika.[1])

Mochten auch zahlreiche Tempel geschlossen worden sein, mochte der Verfolgungssucht fanatischer Geistlicher und eines zerstörungslustigen Pöbels durch die Gesetze von 346 und 356 ein weites Feld der Thätigkeit gegeben sein, so bestand doch an andern Orten der heidnische Gottesdienst öffentlich und ungestraft fort. Nach wie vor befanden sich Heiden in den höchsten Aemtern und Würdenstellen und hatten zum Theil selbst die gegen den heidnischen Cultus gerichteten Gesetze zur Ausführung zu bringen. Zwar war in dem Gesetz vom Jahre 346 (c. 4, cod. Theod., XVI, 10) den Provinzialstatthaltern, welche sich in der Ausführung des Gesetzes lässig zeigten, die Strafe der Vermögensconfiscation angedroht; aber trotzdem blieb das Gesetz unausgeführt. Dabei darf nicht vergessen werden, dass alle diese Gesetze sich nur bezogen auf den öffentlichen Cultus der Götterreligion. Der Einzelne blieb persönlich unbehelligt, wenn er sich der verbotenen Opfer enthielt. Nirgends ist von einer zwangsweisen Bekehrung zum Christenthum in den Gesetzen die Rede. Auch als nach der kurzen Restauration des alten Götterglaubens unter Julian sein Nachfolger Jovianus sich wiederum als Anhänger der „allein heiligen" Religion Christi erklärte, und den Kirchen und Geistlichen alles zurückerstattete, was ihnen Julian entzogen hatte, erfolgte nicht ein Vernichtungskampf gegen das Heidenthum, das unter Julian den letzten Versuch gemacht hatte, das römische Reich zu

---

Ferner *Ammianus Marcellinus*, Rer. Gest., XVI, 10, dessen Bericht mit dem des *Symmachus* völlig übereinstimmt.

[1]) c. 46, Cod. Theod., XII, 1.

beherrschen. Im Gegentheil sicherte Jovian den bestürzten Heiden die ungestörte Ausübung ihres Gottesdienstes zu[1]) und versuchte eine gleiche Behandlung der beiden Religionen durchzuführen. Die Gesetze der Söhne Constantins wurden nicht wiederhergestellt. Sein Nachfolger Valentinian I. wie dessen Bruder Valens verkündeten ausdrücklich, eine Gleichberechtigung und Bekenntnissfreiheit für die Anhänger der alten Staatsreligion wie für die Christen.[2])

Bekenntnissfreiheit unter Valentinian I.

Indessen sowenig wie die Alleinherrschaft, welche das Heidenthum in der kurzen Regierungszeit Julians genoss, sowenig sollte die völlige Neutralität, welche Valentinian und Valens gegenüber den beiden Mächten bewahrten, welche sich um die geistige Beherrschung der Welt stritten, für die Sache der alten Staatsreligion von dauernder Bedeutung sein. Nach den wenigen Jahren der Regierung der beiden Brüder gelangten die Männer auf den Thron der Imperatoren, die bestimmt waren für alle Zeiten dem Heidenthum im römischen Reiche den rechtlichen Boden zu entziehen. Mit Gratian und Theodosius dem Grossen war der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum wenigstens auf dem Gebiete der Gesetzgebung entschieden.

---

[1]) *Richter*, a. a. O., S. 171.

[2]) Das Gesetz des Valentinian wird angeführt in c. 9, Cod. Theod., IX, 16 (von 371): „Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique quod animo imbibisset, colendi libera facultas tributa est.“ Sehr treffend wird der Charakter der religiösen Gesetzgebung und Politik Valentinians geschildert von *Ammianus Marcellinus* (XXX, c. 9): „Hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur imperavit aut illud, nec interdictis minacibus subjectorum cervicem ad id quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes, ut reperit.“ Ueber die Gesetzgebung und Politik des Valens vgl. *Themistius*, Orat. 12 ad Valent. de religion. (ed. *Dindorf*, 1833, p. 184). *Theodoret*, Hist. eccl., IV, 24; V, 21, p. 368. 447 (ed. *Gaisford*, Oxonii 1854). — *Chastel*, a. a. O., p. 160 fg.

Verbot des heidnischen Cultus durch Gratian und Theodosius I.

Gratian entsagte auch äusserlich der Stellung eines Oberhauptes der römischen Staatsreligion, er lehnte es ab als Christ Pontifex Maximus zu werden (383). Es war damit das untrügliche Zeichen gegeben, dass in den Augen des Kaisers der alte Götterglaube, der bis dahin das römische Reich mit dem Nimbus der religiösen Weihe umgeben hatte, jeden politischen Werth verloren habe, dass die Politik der christlichen Imperatoren einer solchen Stütze nicht mehr bedurfte. Doch begnügte sich Gratian hiermit nicht. Er entzog auch dem Heidenthum die Staatszuschüsse zur Bestreitung des öffentlichen Cultus, er nahm die Güter, welche bisher vom Staat den Tempeln verliehen waren und deren Einkünfte zum Unterhalt der Priestercollegien dienten, als Fiscalgut an sich, er hob die Vorrechte, mit denen seit uralter Zeit die Vestalinnen begünstigt, die den Pontifices verliehen waren, auf. Das Recht der Tempel, Vermächtnisse zu erwerben, wurde auf Vermächtnisse von beweglichen Sachen beschränkt.[1] Noch entschiedener ging Theodosius vor, der, seit 379 Beherrscher des Orients, nach dem Tode Valentinians II. (392) und seines Nachfolgers Eugenius (394) die Herrschaft über das ganze römische Reich in seinen Händen vereinigte. Gleich den Söhnen Constantins verbot Theodosius bei Todesstrafe jede gottesdienstliche Handlung des alten Ritus. Wie ein Hochverräther solle bestraft werden, wer sich einer injuria religionis schuldig mache. Nicht nur die öffentlichen Opfer im Tempel oder an andern geweihten Orten sollten nicht mehr stattfinden, auch wer im Innern des Hauses vor den Laren und Penaten, diesen simulacra sensu carentia, eine

[1] *Symmachus* X, Ep. 54. 61. *Ambrosius*, Ep. 18 (Opp. ed. Venetiis 1751. II, 857). c. 20, Cod. Theod., XVI, 10. *Beugnot*, a. a. O., I, 338. 353 fg. *Chastel*, a. a. O., p. 182. *von Lasaulx*, Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser (München 1854), S. 90. *Richter*, a. a. O., S. 549 fg.

Andacht verrichtet, wer Hausaltäre aufgestellt u. s. w., verfällt der Strafe. Das Grundstück, dessen Eigenthümer um die Vornahme einer solchen Handlung auf demselben gewusst hat, wird für den Fiscus eingezogen.[1]) Jede Lebensäusserung des Heidenthums sollte vernichtet werden. Aeusserlich wenigstens sollte die Einheit der Religion in dem einheitlichen römischen Reiche hergestellt werden. Immer aber waren nur die äussern Handlungen der alten Götterreligion verpönt, noch wurde ein Zwang, um die Ungläubigen zu bekehren, nicht angewandt. Doch schon zeigte die Gesetzgebung des Theodosisus den leisen Anfang, um von dieser negativen Beschränkung des religiösen Cultus zu einem positiven Glaubenszwang überzugehen. Trotz der Begünstigung, die dem Christenthum zu Theil ward, trotz der Verachtung, welche der Kaiser bei jeder Gelegenheit gegen den alten Götterglauben und den Götzendienst aussprach, mehrten sich doch die Fälle, dass neubekehrte Christen in den frühern Irrglauben zurückfielen. Selbst hochgestellte Beamte, welche während ihrer amtlichen Thätigkeit eifrige Christen zu sein schienen, sagten sich an ihrem Lebensabend wieder von der christlichen Religion los und bekannten den alten Glauben ihrer Väter, wie jener Proconsul von Asien, Festus, der im Jahre 379 starb.[2]) Gegen diese Apostaten ging die Gesetzgebung zuerst mit Strafen vor, die zeigen, dass gerade in den letzten Lebenstagen der Bekehrten am häufigsten derartige Rückfälle in das Heidenthum stattfanden. Durch das Gesetz vom 2. Mai 381 wurde den Apostaten die Fähigkeit, Testamente zu errichten genommen und alle Testamente schon gestorbener Apostaten für ungiltig erklärt.[3]) Indessen hatte das

Widerstand des Heidenthums.

[1]) c. 12, Cod. Theod., XVI, 10, von 392.
[2]) *Tillemont*, Histoire des Empereurs, V, 109.
[3]) c. 1, Cod. Theod., XVI, 7.

Gesetz keinen grossen Erfolg. Schon im folgenden Jahre musste dasselbe wiederholt und verschärft werden. Jetzt wurde den Apostaten auch die Fähigkeit genommen, aus Testamenten zu erwerben, wenn der Testator nicht Vater, Mutter oder Bruder des Apostaten war. [1]) Dieselben Bestimmungen wurden durch Gratian für das Westreich getroffen. [2]) Bis zum Jahre 426 mussten gegen die Apostasie die alten Gesetze wiederholt und verschärft werden. Selbst die Androhung der Infamie konnte den Abfall von dem Christenthum nicht verhindern. [3]) Auch die harten Strafgesetze gegen die Ausübung heidnischer Cultushandlungen konnten in der westlichen Hälfte des römischen Reichs nicht vollständig zur Ausführung gebracht werden. Zwar erklärten nach dem Tode des Theodosius seine Nachfolger, die sich in das grosse Reich getheilt hatten, sofort, dass sie die gesammte Gesetzgebung ihres Vaters gegen das Heidenthum aufrecht erhalten werden. [4]) Aber zahlreiche Zeugnisse aus dem Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts liefern den Beweis, dass wenigstens in der westlichen Hälfte des römischen Reichs trotz den drohenden Gesetzen der alte heidnische Cultus nach wie vor geübt wurde, dass noch die Tempel offen standen, die Opfer dargebracht und die alten Riten beobachtet wurden. Noch wurden die Prozessionen und Tänze gehalten wie ehedem, noch wurden in Gesängen und Hymnen die Götter angefleht, dem römischen Reiche ihren Schutz zu gewähren, noch war in den Gemüthern der Menschen der Glaube nicht ausgerottet, dass die Siegesfähigkeit Roms von der Gnade

[1]) c. 2, Cod. Theod., XVI, 7, von 383.
[2]) c. 3, Cod. Theod., XVI, 7.
[3]) c. 4—7, Cod. Theod., XVI, 7.
[4]) c. 13, Cod. Theod., XVI, 10, vom Jahre 395.

und Gunst der Götter abhänge.[1]) Noch befanden sich Heiden in den höchsten Aemtern, und wurden gerade wegen ihres Heidenthums von der Gunst der Menge getragen. Als im Jahre 392 der Senator Eugenius in Rom zum Kaiser erhoben wurde und die Herrschaft des Theodosius bedroht erschien, war es zunächst die Wiederherstellung der alten Staatsreligion, welche den Erfolg der Revolution zu sichern schien. Und selbst nachdem der Aufstand niedergeschlagen und nach einer zweijährigen Zwischenzeit die theodosianischen Gesetze wieder in Geltung traten, hielt es die kaiserliche Regierung für politisch nothwendig, die wichtigsten Aemter in die Hände von Heiden zu legen. Der Präfectus Prätorio von Italien, der Generalgouverneur von Italien, dem westlichen Illyrien und Afrika, Viktorius Massala (396); der Präfectus Urbi, der höchste Beamte der Hauptstadt, Florentius (397), der Consul des Jahres 397 und andere höhere Beamte waren offene Anhänger des Götterdienstes.[2]) Selbst in Constantinopel war im Jahre 404 der Stadtpräfekt Optatus ein Heide.[3])

Christliche Zerstörungswuth.

Aber allerdings hatten die Gesetzgebung und die Politik Gratians und Theodosius dazu beigetragen, den Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum aus einem Kampfe der Geister zu einem Kampfe der Gewalt und der Waffen zu machen. Wo die christliche Bevölkerung stark und fa-

---

[1]) Mit grosser Gelehrsamkeit und Sorgfalt hat *Beugnot*, a. a. O., I, 364—395. II, 8, alle Zeugnisse gesammelt, welche die Fortdauer des öffentlichen Cultus der Götter in dieser Zeit auch nach den Gesetzen des Theodosius im Abendlande darthun. Die etwas romanhafte ausgeschmückte Schilderung von dem Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum am Ende des 4. Jahrhunderts bei *Richter*, a. a. O., S. 542 fg., leidet jedenfalls an Einseitigkeit.

[2]) *Symmachus*, VII, Ep. 81. IV, Ep. 50. 58.

[3]) *Socrates*, Hist. eccl., VI, 18. Vgl. *Pichler*, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident (1864), I, 41. *Beugnot*, a. a. O., II, 6.

natisch genug war, wurde mit Todesstrafe und Confiscation gegen jeden, der sich einer heidnischen Cultushandlung schuldig gemacht, vorgegangen. Die angeführten Gesetze gaben den glaubenseifrigen Bischöfen und Mönchen das Signal, um auf eigne Faust, unter Verachtung aller gesetzlichen Schranken kleine Religionskriege zu führen, Tempel einzureissen, Götterbilder zu vernichten, die Häuser und Landsitze reicher Heiden zu zerstören und zu plündern.[1]) Die Staatsgewalt konnte oder wollte dem nicht entgegentreten. Die Stimme eines Augustinus, der im Jahre 398 die Christen von solchen Gewaltthaten und Raubzügen abmahnte, verhallte wirkungslos in dem lärmenden Fanatismus, der unter Berufung auf das alte Testament und unter Missachtung der Lehren Christi in blinder Wuth gegen das Heidenthum ankämpfte.[2]) Durch die Theodosianische Gesetzgebung war das Christenthum zur herrschenden Staatsreligion erklärt worden. In den Gesetzen wenigstens war damit die Umwälzung, welche unter Constantin begonnen worden, vollendet. Die Verbindung des römischen Reichs mit dem alten Götterglauben war völlig gelöst und der letzte Imperator, der das einheitliche römische Weltreich beherrschte, war es, der das System der Gleichberechtigung der Religionen, das von Constantin begründet worden war, für immer beseitigte. Allerdings hatte die Ausbreitung des

[1]) Siehe oben S. 10 über die Verbreitung des Christenthums durch Martin von Tours auf dem platten Lande in Gallien. Ueber diese Verwüstungszüge im Orient und das Verhalten der Regierung zu ihnen vgl. insbesondere *Chastel*, a. a. O., p. 189—201.

[2]) *Augustinus*, Sermo 63. De verbis Evang. Matth. 8, c. 17 (ed. *Bassani*, 1807, VII, 364). Andererseits stachelte Ambrosius die Kaiser zu gewaltthätigem Vorgehen gegen das Heidenthum an. Siehe Ep. 17. 18 ad Valent. II (Opp. III, 866 sqq.). — Sermo de obitu Theodosani, c. 38: „Quis splendidius celebravit quam qui sacrilegos removit errores, clausit templa, simulacra destruxit? In hoc Josias rex superioribus antelatus est.“ (III, 293.)

Christenthums, die Verbindung desselben mit der Staatsgewalt, die Zurückdrängung und Verfolgung des Aberglaubens und des Götzendienstes nicht die Wiedergeburt des römischen Reichs zur Folge gehabt. Mit der äussern Macht, die das Christenthum gewann, verlor es seinen stärkenden, versittlichenden und veredelnden Einfluss, den es in den Jahrhunderten der Verfolgung auf die Gemüther der Menschen ausgeübt hatte. Je mehr es eindrang in die höhern und gebildeten Schichten der Gesellschaft, je mehr in ihm die von dem Kaiser und den Gesetzen begünstigte Religion der herrschenden Klassen erschien, um so weniger vermochte es, der Leidenschaften des Egoismus, der Ausschweifung und Ueppigkeit, wie sie seit Jahrhunderten in der Aristokratie Roms und der Provinzen einheimisch geworden waren und fast schrankenlos geherrscht hatten, Herr zu werden. Auch das Christenthum erwies sich unfähig, dem römischen Weltreich die Widerstandsfähigkeit zu geben, die es vor innerm Zerfall und äusserer Zerstörung zu bewahren im Stande gewesen wäre. Die Hoffnungen, welche Constantins Politik auf die Einführung des Christenthums gesetzt hatte, erwiesen sich als nichtig. Das Gemeingefühl, die Opferfähigkeit für den Staat waren dadurch nicht gesteigert worden, wohl aber hatte der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum, der Kampf zwischen den verschiedenen christlichen Sekten selbst neue Elemente der Zwietracht und des Hasses in die römische Gesellschaft gebracht. Der Verfall des römischen Reichs im Westen wenigstens ist offenbar durch das Christenthum nicht aufgehalten, sondern beschleunigt worden. Neuer Menschen, neuer wirthschaftlicher und gesellschaftlicher Zustände bedurfte das Christenthum, um seine volle Kraft zu entfalten. Theodosianische Strafgesetze, gewaltthätige Unterdrückung des Heidenthums genügten nicht. Doch gingen die Nachfolger Theodosius des Grossen auf dem von ihm eingeschla-

genen Wege weiter. Je grösser die Gefahren wurden, welche dem Bestande des Reichs drohten, je schwächer die Regierung wurde und je mehr unter den schwierigsten Zeitverhältnissen Hof- und Weiberintriguen an die Stelle einer männlichen und kräftigen Politik traten, um so strenger und fanatischer wurden die Gesetze, die den Kampf gegen die Ueberreste des Heidenthums fortzuführen bestimmt waren, bis dasselbe, jeder äussern Stütze beraubt, an innerer Schwäche und an Mangel eines tiefern Gehaltes langsam dahinstarb oder sich in abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen in das Christenthum hinüberrettete. Wir haben hier nur den Gang der Gesetzgebung im weströmischen Reiche zu verfolgen, das seit dem Tode Theodosius des Grossen mit raschen Schritten seiner Auflösung entgegenging.

Gesetze gegen die Gewaltthaten der Christen.

In den nächsten Jahren nach dem Tode des Theodosius schien es allerdings selbst der schwachen Regierung seines Nachfolgers in dem westlichen Theile des Reichs nothwendig, der Zerstörungs- und Verfolgungswuth der Christen Einhalt zu thun und die öffentliche Sicherheit und den Schutz des Eigenthums wieder herzustellen. Ohne die Härte der bisherigen Gesetzgebung zu mildern, musste die Regierung doch einer völligen Anarchie vorbeugen. Sie sah sich genöthigt die Zerstörung der Tempel und Vernichtung der Götterbilder durch herumziehende, von Bischöfen und Mönchen angeführte Banden zu verbieten. In wiederholten Gesetzen wurden diese eigenmächtigen Gewaltthaten untersagt, die Tempel für Staatseigenthum erklärt. [1])

[1]) c. 15 und c. 18, Cod. Theod., XVI, 10, von 399. Ein Gesetz des Kaisers Honorius von 408 (c. 19, Cod. Theod., XVI, 10) vindicirt alle Tempel in und ausserhalb den Städten ad usum publicum und bestimmt, dass die auf den kaiserlichen Domänen befindlichen Tempel zu anderweitigem geeigneten Gebrauch verwandt werden sollen (ad

In einzelne Provinzen, in welchen die Anordnungen über Schliessung, aber Erhaltung der Tempel eine besondere Aufregung hervorgerufen hatten, wurden besondere Commissäre gesandt, welche mit der Ausführung dieser Massregeln beauftragt waren. So berichtet uns Augustinus von den beiden höhern Finanzbeamten, Gaudentius und Jovius, welche nach Carthago geschickt wurden, um dort die Tempel zu schliessen und die Götterbilder umzustürzen. [1]) Auch gegen die vielfachen Versuche von Beamten und Privatpersonen durch Anwendung von Zwang Bekehrungen zum Christenthum hervorzubringen, musste die Gesetzgebung einen Schutz gewähren. War auch jede äussere Handlung, welche als Bekenntniss der alten Religion erschien, verboten, so hatte der Fanatismus doch noch nicht in dem Maasse der Staatsgewalt sich bemächtigt, um einen Glaubenszwang gesetzlich zu sanktioniren. Das Gesetz bestimmte, dass Niemand zum Bekenntniss des Christenthums gezwungen werden solle. [2])

Wenn durch diese gesetzlichen Bestimmungen auch dem Einzelnen ein eng begrenztes Maass von Gewissensfreiheit gelassen wurde, so verfolgte doch im übrigen die Gesetzgebung die Bahn, die ihr von Theodosius gewiesen war. Dem Heidenthum sollte nach und nach die Möglichkeit zu existiren durch die Gesetze entzogen, seine

Gesetzlicher Glaubenszwang.

---

usus accommodos transferantur). Die auf Privatgütern befindlichen sollen von den Eigenthümern selbst zerstört werden.

[1]) De Civitate Dei (ed. *Dombart*, 1863), XVIII, c. 54. „Interim... in civitate notissima... Carthagine Africae Gaudentius et Jovius comites imperatoris Honorii... falsorum deorum templa everserunt et simulacra fregerunt.“

[2]) Dieses Gesetzes wird in einer uns bewahrten Notiz über die vierzehnte Synode von Carthago gedacht: „eo tempore quo lex data est, ut libera voluntate quis cultum christianitatis exciperet.“ Die Synode trat am 14. Juni 408 zusammen. Codex eccl. Africanae, c. 107 (*Bruns*, Canones Apostolorum et conciliorum Saec. IV—VII [1839], I, 188).

Anhänger mit gesetzlichen Nachtheilen belegt werden. Zu den Ermahnungen von einzelnen Bischöfen gesellten sich nun auch die entschiedner klingenden Aufforderungen der Synoden an den Kaiser, jede Spur des Heidenthums zu vertilgen. Im Jahre 401 richteten die im Juni und wiederum im September zu Carthago versammelten Bischöfe Nordafrikas an den Kaiser die dringende Bitte, Anordnungen zu treffen, dass alle Tempel, die trotz der bisherigen Massregeln noch nicht zerstört oder geschlossen seien, gänzlich vernichtet werden, auch wenn sie sich auf Privatgrundstücken befänden. Denn noch stehe besonders in den Küstenstädten der alte Götzendienst in voller Kraft. Auch die heiligen, den Göttern geweihten Haine und Bäume sollten verschwinden. Die Schmausereien der Heiden, die den Christen so grossen Anstoss erregten, sollten von dem Kaiser bei schwerer Strafe verboten werden. Denn in ihrer Anziehungskraft, die sie auf schwache Christen ausübten, liege eine in den Zeiten christlicher Kaiser unerträgliche, wenn auch geheime Verfolgung der Christen.[1]) So wurden denn, während noch im Jahre 399 der Kaiser die Gastmähler und Feste, sofern nur keine Opfer dabei dargebracht wurden, als Lustbarkeiten des Volkes (communis laetitia) gestattet hatte[2]), im Jahre 402 die alten Festschmäuse in honorem sacrilegi ritus verboten. Die öffentlichen Einkünfte, welche auch nach den Gesetzen des Gratian und Theodosius die Tempel noch bezogen, wurden ihnen genommen und dem Militärfiskus zugewiesen. Um die Ausführung des Gesetzes zu sichern, wurden nicht nur die Beamten, welche sich eine Säumigkeit zu Schulden kommen

---

[1]) Fünfte Synode von Carthago, c. 2. c. 4. Sechste Synode von Carthago, c. 18 (Codex canonum ecclesiae Africanae, c. 58. c. 60. c. 84. *Bruns*, a. a. O., I, 170. 176). Ueber die Zeit dieser Synoden vgl. *Hefele*, a. a. O., II, 80 fg.

[2]) c. 17, Cod. Theod., XVI, 10.

liessen, mit erhöhter Strafe bedroht, — eine Massregel, von deren Wirksamkeit man sich nicht viel versprechen konnte — sondern, was weit bedeutsamer war, den Bischöfen wurde die Befugniss ertheilt, selbständig dafür Sorge zu tragen, dass mit dem Gesetze Ernst gemacht, die Tempel geschlossen, die Bildsäulen umgestürzt, jede heidnische Feierlichkeit verhindert werde.[1])

In den folgenden Jahren wurden die gesetzlichen Bestimmungen theils wiederholt, theils ergänzt. Unter dem Nachfolger des Honorius, unter Valentinian III. that die Gesetzgebung den letzten Schritt. Am 9. Juli 425 wurden, wie Theodosius II. schon 416 im oströmischen Reiche bestimmt hatte, die Heiden von allen Civil- und Militärämtern ausgeschlossen. Es wurde ihnen gleichzeitig verboten, christliche Sklaven zu halten.[2]) Durch Gesetz vom 4. August 425 verkündete der Kaiser den Grundsatz des Glaubenszwanges und erklärte es als Aufgabe des Staates, die Einheit des katholischen Glaubens herzustellen und jeden Heiden und Ketzer zu verfolgen und zu strafen. Wer sich weigere, die rechtgläubige Staatsreligion zu bekennen, soll mit der Strafe der Proscription getroffen werden. Wer

---

[1]) c. 19, Cod. Theod., XVI, 10 (Constit. Sirm., XII): „Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem. — Vgl. *Beugnot*, a. a. O., II, 51 fg.

[2]) Constitutiones Sirmondi (ed. *Hänel*, Bonnae 1844), C. VI: „Judaeis quoque vel paganis causas agendi vel militandi licentiam denegamus: quibus Christianae legis nolumus servire personas, ne occasione dominii sectam venerandae religionis immutent. Omnes igitur personas erroris infausti jubemus excludi, nisi his emendatio matura subvenerit.“ — Das Gesetz Theodosius II von 416 in c. 21, Cod. Theod., XVI, 10. — Honorius hatte schon im Jahre 408 den Befehl erlassen, dass kein Häretiker oder Heide (qui catholicae sectae sunt inimici) am Hofe ein Amt bekleiden dürfe (c. 42, Cod. Theod., XVI, 5). Doch musste er, wie Zosimus (Historiae, V, 46) erzählt, das Gesetz bald wieder aufheben in Folge des entschiedenen Auftretens eines Generals, des Generides.

der Vernunft nicht weiche, solle wenigstens durch die Furcht vor Strafe von dem Unglauben zum Glauben gebracht werden.[1]) Eine weitere Verschärfung der Strafgesetze gegen die frühere Staatsreligion trat in dem weströmischen Reich durch die Publikation des Theodosianischen Codex ein (438), wodurch die von Theodosius II. erlassenen Gesetze auch im Westen Gesetzeskraft erhielten. So wurde insbesondere durch das Theodosianische Gesetz von 435 die Zerstörung aller Tempel und heidnischen Heiligthümer angeordnet. Der Beamte, auf dessen Befehl sie vorgenommen werde, solle den Ort, wo früher der Tempel gestanden, durch Aufrichtung eines Kreuzes reinigen. Die Vornahme von Opfern u. s. w. wurde mit der Todesstrafe bedroht.[2]) Indessen selbst hiermit glaubte sich der fromme Eifer und die Verfolgungssucht nicht begnügen zu können. Unmittelbar nach Publikation des Theodosianischen Codex erliess Theodosius II. ein neues, wiederum verschärftes Gesetz gegen das Heidenthum. Er gesteht ein, dass die bisherigen Strafandrohungen ihren Zweck nicht erreicht hätten. Unter Beleidigung der göttlichen Majestät, unter Missachtung des christlichen Zeitalters wagten es die Heiden immer noch, Opfer darzubringen. In den unglücklichen Naturereignissen, die das Reich betroffen, zeige sich der Zorn des Himmels über den heidnischen Unglauben. Desshalb wird jeder, der, wo es auch sei, bei einer Handlung der heidnischen

---

[1]) c. 63, Codex Theod., XVI, 10: „Omnes haereses omnesque perfidias, omnia schismata superstitionesque gentilium, omnes catholicae legis inimicos insectamur errores. Si quos vero haec quoque clementiae nostrae statuta poena comitetur, et noverint, sacrilegae superstitionis auctores, participes conscios proscriptione plectendos, ut ab errore perfidiae, si... ratione retrahi nequeunt, saltem terrore revocentur."

[2]) c. 25, Cod. Theod., XVI, 10. Ueber das handschriftlich falsch überlieferte Datum des Gesetzes vgl. *Hänel*, a. a. O., p. 1627.)

Gottesverehrung betroffen werde, mit Confiscation des Vermögens und dem Tode bestraft.[1])

Neben diesem offiziellen, gegen das Heidenthum gerichteten Vernichtungskrieg wurde der, vielleicht wirkungsvollere und jedenfalls gewaltthätigere private der Bischöfe und Geistlichen mit den fanatisirten Pöbelmassen der grossen Städte fortgeführt. Im Jahre 423 musste von neuem der Kaiser jeden Akt der rohen Gewalt, welcher unter dem Vorwand der Religion (religionis auctoritate abusi) gegen ruhig lebende und den Gesetzen sich fügende Juden und Heiden verübt werde, verbieten, und einen drei- bis vierfachen Ersatz des angerichteten Schadens festsetzen.[2]) Und nicht mit Angriffen gegen die Lebenden begnügte sich der religiöse Verfolgungswahn oder die unter diesem Kleide sich verdeckende Raubsucht. Schon frühe, schon unter den Söhnen Constantins richtete sich die Zerstörungslust gegen die reichgeschmückten Grabdenkmäler, um diese Zeichen des alten Glaubens zu vernichten oder um sich der kostbaren Materialien, aus denen sie errichtet waren, zu bemächtigen. In wiederholten Gesetzen hatten die Kaiser Constans und Constantius die Verletzung der Gräber mit Strafe bedroht.[3]) Jetzt scheuten sich Bischöfe und Geistliche nicht, das Beispiel dieser Grabschänderei zu geben. Valentinian III. war im Jahre 447 genöthigt, scharfe Strafe gegen sie anzudrohen. Leute aus

---

[1]) Novellae Theodosiani II, tit. III, § 8 (ed. *Hänel*, Bonnae 1844). Durch Gesetz Valentinians III. von 448 (Nov. Valent., tit. XXVI) wurden bekanntlich die Theodosianischen Novellen auch im weströmischen Reich bestätigt und publizirt.

[2]) c. 24, Cod. Theod., XVI, 10.

[3]) c. 1, Cod. Theod., IX, 17 (340), c. 2, h. t. (349), c. 3, h. t. (356), c. 4, h. t. (357): „Qui aedificia manium violant, domus, ut ita dicam, defunctorum, geminum videntur facinus perpetrare: nam et sepultos spoliant destruendo et vivos polluunt fabricando.“

den untern Volksklassen, die sich eines solchen Verbrechens schuldig gemacht, sollen mit dem Tode bestraft werden, Vornehme mit Verlust ihres halben Vermögens und lebenslänglicher Infamie. Geistliche aber, die eine härtere Strafe wegen ihres geistlichen Standes verdienen, sollen aus dem geistlichen Stand ausgestossen und zu lebenslänglicher Deportation verurtheilt werden. Priester und Bischöfe sollen dieselbe Strafe erleiden. Denn: „Strafe den Verbrechern, unsere kaiserliche Gnade den ruhigen Bürgern, Friede den Todten.“ [1])

Geringe Wirkung der Gesetze.

Indessen weder diese Gesetze, welche den Fanatismus der Christen einzudämmen bezweckten, noch jene früher angeführten, welche das Heidenthum auf gesetzlichem Wege vertilgen wollten, konnten von der schwachen, nur noch von der Gnade der Barbaren abhängigen Regierung des westlichen Reichs zur Ausführung gebracht werden. Zwar machte offenbar in den nächsten Jahrzehnten nach Theodosius dem Grossen der Christianisirungsprocess der alten Welt ausserordentliche Fortschritte, doch war die Zahl der Heiden, welche noch im 5. Jahrhundert theils in öffentlichem Gottesdienst, theils in Privatandacht und durch häusliche Opfer die Götter verehrten, in einzelnen Theilen des westlichen Reichs immer noch bedeutend genug. In Gallien insbesondere muss die Ausführung der kaiserlichen Gesetze eine sehr wenig sorgfältige gewesen sein. [2]) Nur langsam siegte das von der Staatsgewalt und durch blutige Gesetze unterstützte Christenthum über die Widerstandskraft der alten Religion, mit der die ganze Bildung der Vornehmen, die sittlichen Anschauungen und Lebens-

---

[1]) Nov. Valentiniani III, tit. XXII, § 9, „ut criminosis poena reddatur, innocenter viventibus gratulatio, pax sepulcris.“

[2]) Maximus Taurinensis, Sermo 81 de sanctis (opp. ed. Romae 1784, p. 610). — Tractatus contra paganos (p. 721 sqq.).

gewohnheiten der untern Klassen, ja das Schicksal des Reichs verwoben zu sein schienen. Auch von denjenigen, die äusserlich dem Christenthum sich zugewandt hatten, blieben viele im Herzen dem Götterglauben treu, immer wieder zog es sie zu den Opfern, zu den Spielen, zu den geheimnissvollen Feierlichkeiten und Mysterien des Götterdienstes.[1]) Die reichen Grundbesitzer, die Christen geworden waren, liessen unbekümmert um die Staatsgesetze wie um das Seelenheil ihrer Sklaven und Colonen, ihre hintersässigen Bauern ungestört dem alten Götzendienste fröhnen und noch auf Jahrhunderte hinaus erhielten sich die Anhänger des Heidenthums und übten ihren verwilderten Cultus. Auch die Versuche der Kirche, an die Stelle der Staatsgewalt zu treten und durch ihre Organe und ihre Mittel die gänzliche Vertilgung des Heidenthums zu beschleunigen, hatten nicht überall Erfolg. Zwar machte das zweite Concil von Arles, das in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts von zahlreichen Bischöfen aus mehrern Kirchenprovinzen Südgalliens abgehalten wurde, jeden Bischof dafür verantwortlich, dass in seinem Sprengel die Heiden keine Fackeln mehr anzünden, nicht Bäume, Quellen noch Felsen mehr

---

[1]) Vgl. insbesondere die Schilderungen bei *Salvian*, De Gubernatione Dei (Salviani Massiliensis et Vincentii Lirinensis Opera ed. *St. Baluzius*, ed. II, Paris 1669), l. VI, p. 136: „Per turpitudines criminosas aeterna illic salus Christianae plebis extinguitur et per sacrilegas superstitiones majestas divina violatur. Dubium enim non est quod laedunt Deum, utpote idolis consecratae. Colitur namque et honoratur Minerva in gymnasiis, Venus in theatris, Deus Neptunus in circis, Mars in arenis, Mercurius in palaestris et ideo pro qualitate actorum cultus est superstitionum.“ — Papst Leo I. ertheilte 458—459 dem Bischof Rusticus von Narbonne auf seine Anfrage Auskunft über die Behandlung der Christen, welche an heidnischen Spielen oder Festschmäusen Theil genommen oder welche Götterbilder angebetet haben (*Jaffé*, n. 320. Leonis Magni Opera, ed. *Ballerini*, Venetiis 1753, I, 1425, c. 17).

verehren. Den Gutsbesitzern, die auf die Ermahnung des Bischofs hin diese gotteslästerlichen Handlungen nicht abschaffen, soll die Kirchengemeinschaft entzogen werden.[1]) Um dieselbe Zeit richtete der Bischof Maximus von Turin eine eindringliche Predigt an die Grundbesitzer, welche den Götzendienst der Bauern auf ihren Gütern dulden und ihr Gewissen damit beruhigen, dass sie denselben nicht angeordnet haben. Wer wisse, dass auf seinem Grund und Boden solche gottlose Handlungen vorgenommen werden, und nicht dagegen einschreite, sei ebenso schuldig, als wenn er selbst sie angeordnet habe. Der Grundherr, dessen Bauer den Göttern Opfer darbringe, mache sich selbst des Götzendienstes schuldig.[2])

Aber alle diese kirchlichen Vorschriften und Ermahnungen wirkten nur langsam und wir werden später finden, dass noch bis tief in die fränkische Zeit in Gallien sich Ueberreste des alten celtisch-römischen Götzendienstes erhalten haben, die erst nach Jahrhunderten den vereinten Anstrengungen der Staatsgewalt und der Kirche vollständig wichen.

Die alte Staatsreligion hatte den staatlichen Schutz und die staatlichen Vorrechte verloren, die Verbindung des römischen Reichs mit ihr war gelöst Sie und ihre Anhänger wurden von dem Staate und der mächtig gewordenen Kirche mit blutigen Strafgesetzen und rohen Gewaltthaten verfolgt. Aber der Verbreitung und Alleinherrschaft des Christenthums setzte sie trotzdem immer noch eine

---

[1]) II. Concil von Arles, c. 23: „Si in alicujus territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes vel fraxa venerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognascat. Dominus aut ordinator rei ipsius, si admonitus emendare noluerit, communione privetur.“ (*Bruns*, II, 133.)

[2]) *Maximus Taurinensis,* Sermo 96. 97. De idolis auferendis de propriis possessionibus (p. 655 sqq.)

zähe Widerstandskraft entgegen. Dieser Kampf der alten mit der neuen Religion hatte zur Folge, dass zu all den zersetzenden und zerstörenden Elementen, welche schon vor Constantin den Verfall des römischen Reichs vorbereitet hatten, ein neues wichtiges Element hinzukam. Selbstsucht und Herrschsucht, Habgier der Einzelnen, Pflichtvergessenheit und Unbotmässigkeit der hohen Beamten und Generale, Schwäche und geistige wie sittliche Verkommenheit der meisten Creaturen, welche auf dem Throne der Cäsaren sassen, Weiber- und Intriguenwirthschaft, in welche die wichtigsten Angelegenheiten des Reichs hineingezogen wurden — dazu die in immer kleinern Zwischenräumen sich wiederholenden, immer heftiger werdenden Angriffe und Einfälle der Barbaren, alles dies schon machte Revolution, Bürgerkrieg, Verwüstung der cultivirtesten Gegenden des Reichs zu den regelmässigen Erscheinungen in der Geschichte des weströmischen Reichs. Zu allen diesen Kräften, welche an dem Untergang des Reichs arbeiteten, kam nun noch der innere Zwiespalt, welcher durch die Heidenverfolgungen hervorgerufen wurde. Häufig genug empfingen die Generale, welche sich zu Kaisern proclamiren liessen oder einen von ihnen abhängigen Strohmann zum Kaiser proclamirten, ihre kräftigste Unterstützung von der heidnischen Partei in Rom, die noch im Jahre 409, zum letzten Male, durch die Unterstützung des Westgothenführers Alarich auf kurze Zeit einen eignen Kaiser dem legitimen entgegenstellen konnte. [1])

[1]) Attalus musste allerdings, ehe er die Kaiserwürde aus den Händen Alarichs empfing, sich von dem arianischen Bischof Sigirarius taufen lassen. (*Sozomenus*, IX, c. 9.) Aber alle seine Handlungen zeigen, dass er ein Vertreter der heidnischen Partei war. An Heiden wurden die wichtigsten Staatsämter verliehen. *Dahn*, Könige der Germanen, V, 49, nimmt an, Attalus sei nur vom Katholicismus zum Arianismus bekehrt worden, denn ein Nichtgetaufter hätte im

III. Die kaiserliche Gewalt und die Selbständigkeit der Kirche.

Unumschränkte Gewalt des Kaisers.

War es der absoluten Gewalt der Imperatoren nicht gelungen, durch Staatsgesetze und ein unmittelbares Eingreifen eine friedliche Umwandlung der heidnischen in eine christliche Welt zu ermöglichen, hatte auch diese Revolution ihre blutigen Opfer gefordert und war durch sie nun ein weiterer Schritt geschehen zur Auflösung des Reichs, so genügte auch die kaiserliche Gewalt nicht, um innerhalb der christlichen Kirche, die nun zur Staatskirche erhoben worden war, Friede und Einheit zu erhalten. Ebenso feindselig, ja noch gehässiger standen sich innerhalb der Kirche die einzelnen Sekten gegenüber, wie die Kirche dem Heidenthum. Wir sahen, wie Constantin vom ersten Tage an, wo er dem Christen-Gleichberechtigung und Duldung gewährte, darauf hinarbeitete, die Einheit in der Kirche zu erhalten, wie er bei jeder Gelegenheit den Bischöfen und Geistlichen einschärfte, ihre wichtigste Pflicht sei es, den Frieden und die Einigkeit in der Kirche herzustellen und künftig zu bewahren. Und nicht bei Ermahnungen liess es Constantin bewenden. Der Kaiser als der Träger der unumschränkten Gewalt, als das Oberhaupt der bisherigen Staatsreligion konnte ein der Staatsgewalt unzugängliches Gebiet der kirchlichen und der persönlichen Bekenntnissfreiheit nicht anerkennen. Er konnte eine Gleichberechtigung verschiedner Religionen, ja auch eine gesetzliche Bekenntnissfreiheit gewähren, aber eine Schranke für die absolute Gewalt, deren Inhaber er war, sah er weder in der innern Ueberzeugung der Einzelnen noch in der der

Jahre 409 schwerlich Stadtpräfekt von Rom sein können. Aber 404 war noch der Stadtpräfekt von Constantinopel ein Heide (*Socrates*, VI, 18) und 429 der Präfektus Prätorio von Italien, Volusianus. — Vgl. *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'hist. eccl., XIV, 249.

kirchlichen Gemeinden und Gesammtheiten. Die Verfassung der Kirche wie dogmatische Fragen unterlagen der kaiserlichen Gesetzgebung. Eine Selbständigkeit der Kirche gegenüber der kaiserlichen Gewalt war mit den bisherigen Grundsätzen der Staatsverfassung in Widerspruch. Auch zögerten die Bischöfe nicht, den Kaiser als den absoluten Gesetzgeber in religiösen Angelegenheiten anzuerkennen. Schon früher sind Zeugnisse dafür angeführt worden, dass die Kirche dem Kaiser die Aufgabe und die Verpflichtung zuschrieb, Gesetze gegen das Heidenthum zu erlassen und die Staatsgewalt zu dessen Unterdrückung zu verwenden. Noch häufiger wandten sich die verschiedenen Sekten, die sich seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts bildeten oder die aus früherer Zeit sich erhalten hatten und jetzt eine neue Bedeutung erwarben, an den Kaiser, um von ihm Schutz und Hilfe zu erhalten und durch Staatsgesetze ihre theologischen Gegner niederzuschlagen. Jede Sekte legte sich die Eigenschaft und die Rechte der katholischen Kirche bei und verlangte von dem Kaiser Schutz und Gunst und vor allem Verfolgung der Andersgläubigen. Hierin unterschied sich die schliesslich siegende Kirche des Concils von Nicäa weder von dem Arianismus noch den andern Häretikern, mit denen sie im 4. und 5. Jahrhundert zu kämpfen hatte. Kein Kaiser, welcher religiösen Partei er auch angehörte, zeigte das geringste Bedenken, diesen Aufforderungen, die nur seiner eignen Anschauung von der Machtfülle des Imperiums entsprachen, Folge zu geben, und häufig genug sehen wir die Gesetzgebung thätig werden, um theologische Streitfragen zu entscheiden, um über die subtilsten Controversen einer Dogmatik sich endgiltig auszusprechen, deren Spitzfindigkeiten dem Laien völlig unverständlich sein mussten, die aber um so mehr geeignet war, den Eifer der Theologen zu entflammen.

In den Jahren der Unterdrückung und Verfolgung, als

die Christen das erhebende und stärkende Gefühl verband, allen Gefahren zum Trotz den christlichen Glauben zu bekennen, erschien die Gesammtheit der christlichen Gemeinde als eine wahre, innerlich verbundne Einheit. Doch schon am Tage nach dem Sieg des Christenthums traten die Spaltungen und Zerwürfnisse hervor und sofort wandten sich die Parteien an die absolute kaiserliche Gewalt, um von ihr eine Entscheidung, die Verfolgung der Gegenpartei zu erlangen. Noch fehlte es der Kirche an einem Organ, das die gesammte Kirche vertrat. Dieses Organ der kirchlichen Einheit, dem zugleich die Macht zustand seinen Willen als den kirchlichen Willen zur Durchführung zu bringen, schien in dem Kaiser gegeben. Der Kaiser war „der von Gott eingesetzte, gemeinsame Bischof, der unter den streitenden Parteien den Frieden Gottes aufzurichten hat“.[1] „Ich gestehe“, erklärt Constantin, „dass ich es mit dem göttlichen Recht nicht für vereinbar halte, die Streitigkeiten und Spaltungen in der Kirche unbeachtet zu lassen. Denn durch sie kann die höchste Gottheit nicht nur gegen das menschliche Geschlecht überhaupt zum Zorn gereizt werden, sondern auch insbesondere gegen mich, auf dessen Schultern sie durch ihren himmlischen Willen die Herrschaft der Welt übertragen hat. Erzürnt über mich könnte sie etwas anderes beschliessen. Also werde ich nur dann wirklich vollständig ruhig sein können, wenn ich weiss, dass alle meine Unterthanen in einiger, brüderlicher Gesinnung den höchsten Gott in dem schuldigen Cultus der katholischen Religion verehren.“[2])

---

[1]) *Eusebius,* Vita Constantini, I, c. 44.

[2]) *Optatus,* De schismate Donatistarum (ed. *Dupin*, Paris 1702), p. 181. Schreiben Constantins an den Vikar von Afrika: „Confiteor gravitati tuae, ut nequaquam fas esse ducam, ut ejusmodi contentiones et altercationes dissimulentur a nobis, ex quibus forsitan commoveri possit summa divinitas non solum contra humanum genus, sed etiam

Die Kirche erkannte an, dass dem Kaiser diese Aufgabe von Gott übertragen sei und dass ihm zur Durchführung derselben, weltliche wie geistliche Mittel zu Gebote stehen. Das zweite ökumenische Concil von Constantinopel (im Jahre 381) richtet seinen Dank an Gott, welcher die kaiserliche Würde eingesetzt hat zur Aufrechthaltung des gemeinen Friedens der Kirche und zur Bestätigung des wahren Glaubens; es bittet desshalb den Kaiser um Bestätigung seiner Beschlüsse.[1]) Pflicht und Recht des Kaisers ist es, den rechten Glauben zu bewahren und zu schützen.[2]) Kraft göttlicher Inspiration ist der Kaiser das Oberhaupt der allgemeinen Kirche; die kaiserliche Gewalt ist ihm übertragen nicht allein zur Herrschaft der Welt, sondern auch und zwar vorzugsweise, um der Kirche seinen Schutz zu verleihen.[3]) Papst Leo erklärt geradezu, dass

---

in me ipsum, cujus curae nutu suo coelesti terrena omnia moderanda commisit, et secus aliquid hactenus incitata decernet. Tunc enim revera et plenissime potero esse securus, cum universos sensero debito cultu catholicae religionis sanctissimum Deum concordi observantiae fraternitate venerari."

[1]) Schreiben des Concils an Kaiser Theodosius (*Mansi*, III, 558). „Initio quidem nostri ad tuam pietatem scripti gratias agimus Deo qui vestrae pietatis imperium constituit ad communem pacem ecclesiarum et sacrae fidei confirmationem: agentes autem Deo debitas gratias necessario quoque ea, quae acta sunt in sancto concilio, ad tuam referimus pietatem."

[2]) Aus zahlreichen Stellen seien beispielsweise angeführt die Worte des päpstlichen Legaten Philippus auf der Synode zu Ephesus (431): „Synodum convenire jusserunt . . . christianissimique imperatores . . . . perpetuo custodientes fidem catholicam, qui et apostolicam doctrinam a piissimis humanissimisque sanctae memoriae avis et patribus ipsorum traditam sibi hucusque custodierunt et custodiunt." (*Mansi*, IV, 1295.)

[3]) Papst Leo an den Kaiser Leo (vom 1. Sept. 457. *Jaffé*, n. 301. Leonis Opera, ed. *Ball.* I, 1305): „Secundum illam fiduciam quam ex Dei inspiratione universali ecclesiae praestitistis. . . . . profiteremini in totius mundi pacem Chalcedonensis Synodi vos esse custodes." — Derselbe an Kaiser Leo (vom 1. Dez. 457. *Jaffé*,

Gott durch den Kaiser wirke und schreibt ihm priesterlichen und apostolischen Geist zu.[1])

Mit diesen Anschauungen war es völlig im Einklang, wenn Kaiser Constantius auf dem Concil von Mailand (355) ausrief: „Was ich bestimme, hat als Canon zu gelten!"[2]), wenn Kaiser Theodosius I. im Jahre 380 als seinen Willen erklärte, dass alle seine Unterthanen die von ihm bezeichnete Lehre als rechtgläubige anzunehmen haben, dass alle, die diesem Gebote nicht Folge leisten, für wahnsinnige und ihres Verstandes beraubte Ketzer zu betrachten seien.[3]) Nur als eine Aeusserung dieser Theorie muss es gelten, wenn das Concil von Constantinopel im Jahre 448 den Kaiser Theodosius II. als Hohenpriester und Kaiser (ἀρχιερεὺς βασιλεύς) begrüsste. Auch die auf dem vierten ökumenischen Concil zu Chalcedon vereinigten Bischöfe trugen kein Bedenken, den Kaiser Marcian anzuerkennen „als den Priester und Kaiser zugleich, als den Sieger im Krieg und den Lehrer des Glaubens!"[4])

---

n. 309, l. c. 1321): „Cum enim Clementiam tuam Dominus tanta sacramenti sui illuminatione ditaverit, debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam." Vgl. ferner die Schreiben Leos an den Kaiser *Jaffé*, n. 317 (l. c. 1344) und *Jaffé*, n. 318 (l. c. 1353).

[1]) In dem in der vorigen Note angeführten Schreiben *Jaffé*, n. 309: „Sacerdotalem namque et apostolicum tuae pietatis animum etiam hoc malum ad justitiam ultionis debet accendere...." Schreiben Leos an den Kaiser Marcian vom 4. März 453 (*Jaffé*, n. 269. *Ballerini*, I, 1199).

[2]) *Athanasius*, Hist. Arian. ad mon., c. 33: „ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω" (I, 287).

[3]) c. 2, Cod. Theod., XVI, 1: „Cunctos populos quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari etc.. . reliquos vero dementes vesanosque judicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere etc...."

[4]) *Mansi*, VI, 734; VII, 178. — *Hefele*, II, 330. 476. Hefele erklärt

Der Kaiser als Inhaber der höchsten Gewalt im Staate wie in der Kirche, als Vertreter der kirchlichen Einheit machte von dieser ihm zuerkannten Macht zur Leitung und Ordnung der Kirche insbesondere Gebrauch, um durch seine Autorität gegenüber den zahlreichen Sekten den wahren Glauben festzustellen und alle diejenigen, welche von dem vom Kaiser für orthodox erklärten Glauben abwichen, zu verfolgen. Der Kaiser war es, der kraft seiner Machtvollkommenheit die Institution der allgemeinen Kirchenversammlungen begründete, und durch dessen Genehmigung und Bestätigung die Beschlüsse dieser Versammlungen Giltigkeit und Anerkennung in der ganzen Kirche erhielten. Der Kaiser war es, der die ökumenischen Concilien berief, der ihren Versammlungsort bestimmte, der sie verlegte, vertagte, der sie schloss. Die Beschlüsse wurden von dem Kaiser in besondern Edikten kund gemacht und dadurch mit dem Charakter von Staatsgesetzen bekleidet.[1]

Der Kaiser und die allgemeinen Concilien.

Wenn auch schon von Constantin anerkannt war, dass die Väter des Concils von Nicäa ihre Beschlüsse gefasst hätten unter der besondern Einwirkung des heiligen Geistes, so verstand es sich doch von selbst, dass als vom heiligen Geist eingegeben nur diejenigen Beschlüsse des Concils angesehen wurden, welche die Genehmigung des Kaisers empfangen hatten. Die allgemeinen Concilien erscheinen als Organe der Einheit der Kirche, vor allem

---

freilich diese Begrüssungen des Kaisers als des Hohenpriesters nur für byzantinische Höflichkeiten.

[1]) Es erscheint überflüssig, hier auf diese allgemein bekannten Punkte näher einzugehen. Ausführliche Belege sind noch einmal in grosser Vollständigkeit zusammengestellt von *Schulte*, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870 (Prag 1871), S. 58 fg., 96 fg., nebst den dazu gehörigen Stellen des Anhangs. Vgl. auch *Hefele*, a. a. O., I, Einleitung, S. 1—50. S. 44 fg. daselbst der nähere Nachweis für die kaiserliche Bestätigung der Beschlüsse der alten allgemeinen Concilien.

aber als Organe des Kaisers, der durch sie seinen Einfluss auf die Kirche ausübt und in ihnen die Einheit der Kirche herstellt und wahrt. Von einer Selbständigkeit der in den allgemeinen Concilien vertretenen Kirche gegenüber dem Kaiser kann in den Zeiten des römischen Reichs keine Rede sein.

Indem nun aber die von den Concilien festgestellten Glaubenssätze als kaiserliche Kirchen- und Staatsgesetze galten, deren Nichtbeachtung einen Widerspruch gegen die kaiserliche Gewalt in sich enthielt, musste ein jeder solcher Widerspruch als Auflehnung gegen die Autorität des Kaisers angesehen und mit Strafen verfolgt werden. Schon Constantin hatte erklärt, dass nur die rechtgläubige Kirche und ihre Anhänger des staatlichen Schutzes und der gewährten Privilegien theilhaftig seien, dass dagegen die Häretiker und Schismatiker mit höhern Staatslasten zu belegen seien.[1]) Hier aber zeigte sich, dass die Kirche, trotzdem sie die absolute Gewalt des Kaisers auch in Bezug auf rein kirchliche und religiöse Fragen häufig genug ausdrücklich anerkannte, keineswegs in dem Staate aufgegangen war, dass das Bewusstsein von der Wahrheit des religiösen Glaubens, welche durch kein irdisches Gebot, durch keinen Beschluss einer Versammlung, durch keinen kaiserlichen Befehl berührt oder verändert werden kann, keineswegs in der sklavischen Erniedrigung vor dem Imperator untergegangen war.

Widerstand der Bischöfe gegen den Kaiser.

Während dreier Jahrhunderte hatten die Christen ihren Glauben bekannt und hatten für ihren Glauben gelitten trotz der römischen Staatsgesetze, trotz der Verfolgungen,

[1]) c. 1, Cod. Theod., XVI, 5 (vom Jahre 326): „Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subjici.“

die in Folge dessen von Rechts wegen über sie verhängt wurden. Diese Selbständigkeit des religiösen Glaubens war in Gefahr vernichtet zu werden, als das Staatsoberhaupt selbst das Christenthum der Staatsordnung einfügte, damit aber auch die Oberherrlichkeit über alle kirchlichen Angelegenheiten in Anspruch nahm. Aber sehr bald zeigte es sich, dass die Christen trotz der Unterwerfung unter den Kaiser, trotz der Anerkennung des Kaisers als „des Hohenpriesters“ nicht gewillt waren, die errungne Selbständigkeit des Glaubens aufzugeben. Vielmehr trat es sofort hervor, dass als stillschweigende Bedingung dieser Unterwerfung und Anerkennung die Voraussetzung galt, dass der Kaiser den wahren orthodoxen Glauben bekenne. Was die wahre Glaubenslehre sei, darüber konnte zwar äusserlich durch ein vom Kaiser genehmigter Concilienbeschluss oder auch durch eine einfache Verordnung des Kaisers eine Entscheidung gefällt werden. Aber alle kirchliche Parteien nahmen für sich wenigstens den wahren Glauben und die sittliche wie religiöse Pflicht in Anspruch, auch gegenüber einem Concilienbeschluss oder einem kaiserlichen Gesetz an dem von ihnen für wahr gehaltnen Glauben festzuhalten. Jede Partei verlangte für sich nicht nur Freiheit und Schutz der Staatsgewalt, sondern auch Herrschaft und Unterdrückung aller Gegenparteien. Jede Partei erklärte den Kaiser, solange er ihr angehörte, für den von Gott mit der Herrschaft über die Kirche betrauten Hohenpriester. Jede Partei aber verweigerte, sobald der Kaiser ihr nicht mehr angehörte, sobald ein Gesetz gegen sie selbst erlassen wurde, den Staatsgesetzen den Gehorsam, sofern dieselben sich auf Glaubenssachen bezogen, und berief sich auf die Freiheit des Gewissens, auf den Vorrang der geistlichen vor den weltlichen Angelegenheiten, auf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate. Hieraus erklärt es sich, wie von derselben Partei, ja von denselben Männern in

verschiednen Zeitpunkten ganz verschiedne Aussprüche über die Stellung der Kirche zu der Staatsgewalt gethan werden konnten. Diese Verschiedenheit beruht nicht in einer schwankenden, unsichern Grundauffassung, sondern sie ist allein zu erklären aus der Verschiedenheit der Stellung, welche der Kaiser zu der kirchlichen Partei im jedesmaligen Zeitpunkt einnahm.[1])

Das Bewusstsein, dass im letzten Grund die Freiheit des Gewissens und des religiösen Glaubens von keiner Macht der Erde angetastet werden könne und dass die staatliche Gewalt die Kirche zu leiten und zu ordnen habe, aber nur wenn sie den kirchlich wahren Glauben bekennt, tritt unmittelbar zu Tage in zahlreichen Ausprüchen der uns erhaltenen Schriften der später für orthodox geltenden Theologen, wie mittelbar in den immer wiederholten und verschärften Gesetzen gegen die Häretiker und Schismatiker, deren Schriften uns unbekannt sind, deren Verhalten aber hinlänglich Zeugniss von ihrer Standhaftigkeit im Glauben und ihrem Widerstand gegen den Staat, der sie zum orthodoxen Bekenntniss zwingen will, ablegt.

Schon in der ersten kirchlichen Streitigkeit, in welcher die Parteien die Entscheidung des Kaisers anriefen, erklärte die eine Partei, zu deren Ungunsten die Entscheidung ausgefallen, dass dem Kaiser nicht die Befugniss zustehe, sich in kirchliche Angelegenheiten zu mischen, dass der Bischof als Organ der Kirche über dem Kaiser stehe. Die Donatisten in Afrika, die zuerst an den Kaiser sich gewandt hatten mit der Bitte durch von ihm bestellte Richter ihre

---

[1]) Sehr richtig hat dies schon *Friedberg* (Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, Tübingen 1872, S. 13) hervorgehoben: „Dem der orthodoxen Kirche geneigten, selbst noch heidnischen Kaiser wurde eben gern zugestanden, was dem häretischen verweigert wurde, und nur die vom Kaiser verworfene Partei bemängelte seine Competenz.“

Streitigkeiten mit ihren Gegnern entscheiden zu lassen, waren es, die später nachdem der Spruch gegen sie ausgefallen war und der Kaiser ihre Appellation zurückgewiesen hatte, am eifrigsten die Unabhängigkeit der Kirche gegen den Staat vertheidigten.[1]) Daraus ergab sich dann, dass die katholischen Schriftsteller, welche die Donatisten bekämpfen, insbesondere Optatus von Mileve, auf das entschiedenste für die Machtvollkommenheit der Kaiser auch in kirchlichen Angelegenheiten eintraten.[2])

Als aber gegen Ende der Regierung Constantins und unter seinem Nachfolger Constantius die auf dem Concil von Nicäa siegreiche orthodoxe Partei die kaiserliche Gunst verloren hatte, und ihre Gegner, die Arianer, von dem Staate als die rechtgläubigen Vertreter der Kirche betrachtet wurden, da erhoben dieselben Bischöfe, welche in Nicäa und gegenüber den Donatisten die Oberherrlichkeit des Kaisers über die Kirche anerkannt hatten, laut ihre Stimme und wiesen jede Einmischung des Kaisers in die kirchlichen Angelegenheiten scharf zurück. Sie erinnerten sich der Lehren der alten Kirche, die in den Zeiten der Bedrängniss durch den heidnischen Staat in sich selbst die Kraft

---

[1]) *Optatus*, De schismate Donatistarum, III, c. 3 (ed. *Dupin*, p. 56): „(Donatus) Carthagini principatum se tenuisse crediderat; et cum super imperatorem non sit nisi solus Deus, qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, jam quasi hominum excesserat metas... Dum episcopus inter episcopos suos non fuit nec homo inter homines esse voluit, quod extulit cor suum et Deus sibi fuisse videbatur."

[2]) *Optatus*, a. a. O.: „Qui cum ad Donatum... venirent et quare venerant, indicarent: ille solito furore succensus in haec verba prorupit: Quid est Imperatori cum ecclesia? et de fonte levitatis suae multa maledicta effudit. Jam tunc meditabatur contra praecepta Apostoli Pauli potestatibus et regibus injuriam facere.... Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio Romano merito Paulus docet, orandum esse pro regibus et potestatibus, etiam si talis esset imperator, qui gentiliter viveret." (p. 50.)

des Widerstandes fand, indem sie die geistige Majestät der heiligen Kirche weit über jede weltliche Majestät stellte. Schon die apostolischen Constitutionen aus dem 3. Jahrhundert hatten es ausgesprochen: „Um soviel die Seele besser ist als der Leib, um soviel überragt das Priesterthum die kaiserliche Gewalt.“ [1]) Und in ähnlicher Weise war schon im 2. Jahrhundert dem Gedanken von der Ueberordnung des Priesterthums über das Kaiserthum Ausdruck gegeben in dem Satze: „Wie der Himmel die Erde überragt, so überragt das Priesterthum Gottes eine jede Herrschaft auf Erden.“ [2]) Der Freund und einflussreiche Rathgeber Constantins, Hosius von Cordova, rief jetzt dessen Sohne Constantius zu: „Dir hat Gott die kaiserliche Gewalt gegeben, uns Bischöfen aber hat er die kirchliche Gewalt anvertraut. Und wie derjenige, welcher Dir das Reich entreisst, Gottes Gebot verletzt, so fürchte, dass, wenn Du die kirchliche Gewalt an Dich reissest, Du Dich eines grossen Verbrechen schuldig machst; weder haben wir die Macht über das Irdische zu gebieten, noch Du, heiliges Rauchwerk darzubringen.“ [3]) Heftiger und schärfer ergingen sich der erst jüngst aus dem Heidenthum bekehrte und zum Bischof seiner Vaterstadt erhobne Hilarius von Poitiers sowie Bischof Lucifer von Cagliari auf Sardinien gegen den arianischen Kaiser. [4])

---

[1]) Constitutiones Apost., II, 34: „Ὅσῳ ψυχὴ σώματος κρεῖττον, τοσούτῳ ἱερωσύνη βασιλείας.“

[2]) Testamenta XII patriarcharum. Juda, c. 21 (*Gallandi*, Biblioth. Vet. Patrum, I, 212). — Vgl. jedoch *Ritschl*, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 173.

[3]) *Athanasius*, Hist. Arian. ad monach., c. 44 (I, 293).

[4]) Von *Hilarius* gehören insbesondere hierher seine drei Bücher: Contra Constantium, und seine Schrift: Contra Auxentium (*S. Hilarii* Opp. Veron. 1730, II, 535—617). Vgl. *Reinkens*, Hilarius von Poitiers (Schaffhausen 1866). Noch viel heftiger und massloser greift Lucifer von Cagliari den Kaiser an, den er mit einer wahren Fluth von Schimpfwörtern überschüttet. Er nennt ihn: canis (Opp. ed. *Dominicus*

Allerdings bildeten diese orthodoxen Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit gegen staatlichen Gewissenszwang nur einen kleinen Bruchtheil der Masse der Bischöfe, die sich jetzt sogut den kaiserlichen Gesetzen, welche das strenge Dogma aufzuopfern befahlen, fügten, wie sie früher das Bekenntniss des Concils von Nicäa angenommen hatten. „Die ganze Welt seufzte und staunte, dass sie arianisch geworden sei", gestand Hieronymus[1]), und nur wenige Bischöfe zogen die Verbannung der Fügsamkeit unter das kaiserliche Gebot vor.

Zwanzig Jahre später, als Kaiser Valens in der östlichen Hälfte des Reichs wiederum den Arianismus zur Herrschaft zu bringen suchte, war es vornehmlich der Bischof von Cäsarea in Kappadocien, Basilius der Grosse, der dem Kaiser entgegentrat und furchtlos den Gehorsam in Glaubenssachen verweigerte. Gleich ihm vertheidigten der greise

---

et *J. Coleti*, Venet. 1788, p. 92), lupus, nec homo (p. 247), homo pestilens (p. 267), praecursor Antichristi (p. 129. 133. 137. 145. 189. 212. 218. 229. 236 etc.), imitator, filius, procurator, minister diaboli (p. 94. 118. 137. 216), latro (p. 117), imperator stultistime (p. 214) etc. Ueber das Verhältniss des Kaisers zu den Bischöfen sagt er (Pro S. Athanasio, Lib. I, p. 61): „Proba te (imperator) super nos factum judicem, proba ad hoc te constitutum imperatorem, ut nos armis tuis ad omnem implendam voluntatem amici tui diaboli perduceres, cum probare non possis quia praeceptum sit tibi, non solum dominari episcopis, sed et ita eorum obedire statutis, ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis. Quomodo dicere potuis, judicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum apud Deum, mortis poena multatus?" Lib. de non parcendo in Deum delinquentibus (p. 223): „(Probas) si non transfiguratus es in apostolos Christi qui tamquam vere ad te omnis cura ecclesiae pertineat, sic sis sollicitus, ne quis alicubi catholicus praesit episcopus." — Alle seine Werke sind leidenschaftliche Schmähschriften.

[1]) *Hieronymus*, Adversus Luciferianos, c. 19: „Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est" (Opp. ed. *Valarsii* et *Maffeii*. Venet. 1767, II, 191).

Athanasius von Alexandrien, der jetzt zum fünften Male in eine, wenn auch kurze Verbannung wandern musste, der Bischof Gregorius von Nazianz, der unter Constantius dem Arianismus aus Schwäche sich zugewandt hatte, Gregor von Nyssa und andere die Selbständigkeit der Kirche in Glaubenssachen. Gerade in diesem Kampfe mit dem Arianismus und den ihm huldigenden Kaiser bildete sich die Ueberzeugung von der Selbständigkeit der Kirche, der Ueberordnung des Priesterthums in kirchlichen Dingen selbst über den Kaiser schärfer aus. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts finden diese Anschauungen einem orthodoxen und mächtigen Kaiser gegenüber, wie Theodosius der Grosse war, einen einflussreichen und beredten Vertreter in dem Bischof Ambrosius von Mailand, der den Kaiser zur Zeit, als er in der höchsten Fülle seiner Macht stand, zur Anerkennung der von der Kirche und dem geistlichen Stand in Anspruch genommenen geistlichen Gewalt brachte. „Selbst der orthodoxe Kaiser stehe nicht über der Kirche, sondern in der Kirche. Keine grössere Ehre komme dem Kaiser zu, als Sohn der Kirche zu heissen.“ [1]) Der Kaiser solle nicht glauben, dass er in den Dingen, die göttlich sind, eine kaiserliche Gewalt habe, er solle sich nicht überheben; wolle er auf die Dauer herrschen, so sei er Gott unterthan. [2])

Im Orient war es vor allen andern Johannes Chrysostomos, der unter dem Sohn Theodosius des Grossen, dem schwachen Arcadius, die Anschauung von der Ueberordnung der Kirche

---

[1]) *Ambrosii* Sermo c. Auxentium, c. 36 (III, 926): „Quid enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur..... Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.“

[2]) *Ambrosii* Ep. 20, c. 19 (III, 905): „Noli te gravare, imperator, ut potes, te in ea quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere, noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus.... Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum.“

über jede weltliche Macht, die Pflicht des Kaisers, sich dem Priester zu beugen, verkündete und in seinem Streite mit der Kaiserin Eudoxia zur Geltung brachte. Die geistliche Gewalt überragt nach ihm die staatliche wie die Seele den Leib, wie der Himmel die Erde, ja noch weit mehr. Die Gewalt, welche die Bischöfe üben, ist weit höher und erhabener als die kaiserliche. Denn die geistliche Gewalt hat nicht vorzüglich dafür Sorge zu tragen, dass die verübten Verbrechen bestraft werden, sondern dafür, dass überhaupt keine begangen werden. Wenn aber welche begangen werden, so sucht sie den Kranken nicht zu tödten, sondern zu heilen .... Das Reich des Kaisers erstreckt sich über die Erde und alle irdischen Dinge; unser Reich aber auf die Seelen und die Sorge für sie. Soviel also die Seele über alle irdischen Dinge erhaben ist, um soviel muss auch unser Reich über das des Kaisers erhaben sein.[1])

In vollem Gegensatz zu dem bestehenden Staatsrechte, zu der Anerkennung, welche bisher dem Kaiser von der Kirche gezollt worden, ist bei Chrysostomos schon die ganze mittelalterliche Lehre von der Unterwerfung des Staates unter die Kirche im Keim enthalten. Schon begnügt sich der Bischof, der die Kirche vertritt, nicht mehr mit Freiheit des Glaubens, mit Schutz und Privilegien des Staates, schon wird unbedingte Herrschaft der Kirche über den Staat verlangt. — Jedoch sollten diese Theorien noch nicht so bald zur Verwirklichung gelangen. Sehr bald nach Chrysostomos unter Theodosius II. wurde im oströmischen Reiche in noch entschiednerer Weise als von den Kaisern seit Constantius die absolute kaiserliche Gewalt auch über die Kirche geltend gemacht. Fast ohne Widerspruch zu

Cäsaropapismus im oströmischen Reich.

---

[1]) *Johannes Chrysostomos* in Ep. II ad Córinth. Hom. XV, c. 4. 5 (Opp. ed. Venetiis 1741, X, 548 sqq.). Vgl. auch Hom. III ad populum Antiochen., c. 2 (II, 38).

erfahren, entschieden die folgenden Kaiser nach ihrem Gutdünken dogmatische Fragen und die Häupter der Kirche zögerten nicht, je nach der kaiserlichen Entscheidung auch ihr Glaubensbekenntniss zu ändern. Mehr und mehr vollzog sich in Ostrom die Verschmelzung von Kirche und Staat und bildete sich ein Cäsaropapismus aus, der für das künftige Schicksal der griechischen Kirche und für die kirchliche Trennung des Orients vom Occident entscheidend geworden ist. Die seltnen Stimmen, welche in dem oströmischen Reiche gegen den kaiserlichen Absolutismus in der Kirche, für Glaubensfreiheit und Selbständigkeit der Kirche sich erhoben, verhallen erfolglos. Durch Justinian empfing das byzantinische Staatskirchenthum seine gesetzliche Ausbildung und in der berühmten Einleitung der Novelle VI vom 16. März 535 auch seine theoretische Begründung. Rechtlich wurde dadurch das Verhältniss, in welchem bisher die Kaiser zur Kirche gestanden hatten, nicht geändert. Seit Constantin hatten die Kaiser eine ebenso absolute Gewalt über alle kirchlichen Angelegenheiten in Anspruch genommen und ausgeübt, wie über die rein weltlichen. Mit wenigen Ausnahmen sind alle christlichen Kaiser davon ausgegangen, dass es die ihnen von Gott mit dem Imperium übertragene Aufgabe sei, religiöse Streitigkeiten zu entscheiden, den wahren Glauben zu schützen, die Ketzer zu verfolgen, kirchlichen Missständen abzuhelfen. Und ebensowenig zweifelten sie, dass es ihnen zukomme zu bestimmen, was der wahre Glaube sei. Constantin wie Marcian, Constantius wie Theodosius II. und Zeno waren davon durchdrungen, dass, wie Papst Leo an den Kaiser Leo schreibt, der Geist Gottes in ihnen wohne und den wahren Glauben sie lehre, dass kein Irrthum ihren Glauben missleiten könne.[1]) Thatsächlich aber wurde das

[1]) *Jaffé*, n. 315. Schreiben vom 21. März 458 (*Ball.*, I, 1340).

Verhältniss der Kaiser zu der Kirche und den Bischöfen seit dem 5. Jahrhundert in Constantinopel dadurch ein anderes, dass in der griechischen Kirche die bisherige, nur bedingungsweise Anerkennung des Kaisers als des Oberhaupts der Kirche zu einer bedingungslosen wurde, dass die Kirche bereitwillig nach den Befehlen des Kaisers ihren Glauben änderte und auch das Bewusstsein der innern Freiheit und Selbständigkeit verlor.

Selbständigkeit der Kirche im weströmischen Reich.

Ganz anders gestaltete sich die Entwicklung im Westen. Mit dem Tode Kaiser Theodosius des Grossen beginnt für die westliche Hälfte des nun für immer getheilten Weltreichs die letzte Phase der Geschichte. Das Westreich tritt in die Periode der Auflösung ein. Immer schwächer wird die Regierungsgewalt, immer tiefer sinken Macht und Ansehen des Imperators, bis derselbe schliesslich nur noch ein Spielball in den Händen germanischer Heerführer wird. Immer lockerer wird das Band, welches die verschiedenen Theile des Reichs zu einem Staate vereinigt. Die Kaiser, die kaum noch den Schatten einer Macht besassen, waren nicht mehr im Stande, die ersten Aufgaben eines Staates zu erfüllen, sie konnten dem Reiche keinen Schutz gewähren gegen die verheerenden Einfälle der Barbaren, sie konnten nicht verhindern, dass die Hauptstadt, dass Rom von ihnen erobert und geplündert werde, sie konnten nicht verhindern, dass die fruchtbarsten und cultivirtesten Gegenden zu dauernden Sitzen der Barbaren wurden. Sie besassen nur noch dem Namen nach eine unumschränkte

---

„Quamvis ergo multum per omnia de pietatis vestrae corde confidam et per inhabitantem in vobis Spiritum Dei satis vos instructos esse perspiciam, nec fidei vestrae ullus possit error illudere; praeceptioni tamen vestrae in eo adnitar obedire, ut aliquos de fratribus meis dirigam qui apud vos praesentiae meae instar exhibeant et quae sit apostolicae fidei regula, licet ut dixi vobis sit bene nota, demonstrent.“

Gewalt im Staate. Wie hätten sie der Kirche gegenüber jene Machtstellung behaupten können, welche ihre Vorgänger inne gehabt hatten? Je mächtiger im 5. Jahrhundert die Autorität der Kirche wurde, um so mehr musste die schon früher vorhandene Ueberzeugung, dass das Priesterthum der Staatsgewalt übergeordnet sei, dass der Staat nur die Aufgabe habe mit seinen Machtmitteln die Kirche zu unterstützen, an Stärke und Verbereitung gewinnen. In den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts war es, dass im oströmischen Reich Johannes Chrysostomos im Kampfe mit der übermächtigen Staatsgewalt vergebens seine Stimme erhob, um die innere Freiheit und Unabhängigkeit der religiösen Ueberzeugung und der Kirche vor dem Cäsaropapismus zu retten. In denselben Jahren war es, dass im Westen der Bischof von Hippo, Aurelius Augustinus, auf das engste mit der Staatsgewalt verbündet, um die Ketzer und die Feinde der kirchlichen Einheit niederzuschlagen, die katholische Lehre von dem Verhältniss der Kirche zum Staat ausbildete, wie sie dann in allen kommenden Jahrhunderten von der katholischen Kirche festgehalten wurde. Mögen auch einzelne Folgerungen später schärfer gezogen worden sein, hat auch Augustinus keineswegs das vollständige System vor Augen gehabt, wie es später im Mittelalter aufgebaut und der Verwirklichung nahegeführt worden ist, die Prinzipien sind von ihm gegeben.

Augustinus.

In dem Kampfe mit den Donatisten, welche seit bald hundert Jahren die afrikanische Kirche in Spaltungen und Zerrüttung gestürzt hatten, waren Augustinus und seine Partei genöthigt, die Hilfe der Staatsgewalt anzurufen, um der Gegner Herr zu werden.

Die Kraft der Wahrheit und die Ueberredungsgabe des glaubensstarken Bischofs reichten nicht aus, wie Augustinus anfänglich gehofft hatte, um die Verirrten zur herrschenden Kirche zurückzuführen und die Eintracht im Glauben und

in der kirchlichen Verfassung herzustellen. Immer schärfere Gesetze musste der Kaiser gegen die Donatisten erlassen, immer stärkere Strafen mussten angedroht und ausgeführt werden, immer mehr mussten die geistigen Mittel den Zwangsmassregeln weichen, ehe von einer Bewältigung der Ketzerei die Rede sein konnte.

Augustinus aber konnte sich nicht begnügen, dass seine kirchlichen Gegner mit schweren Geldstrafen, ja mit Verbannung und Tod bedroht, dass ihre Kirchen ihnen genommen und seiner Partei übergeben, dass sie zur Verzweiflung und Selbstmord getrieben wurden. Für ihn kam es zunächst darauf an, ihre Irrthümer zu widerlegen, sie geistig zu besiegen. Gegenüber der Lehre der Donatisten von der Unabhängigkeit der kirchlichen Gemeinschaft zum Staate, von der Freiheit der religiösen Ueberzeugung von jedem äussern Zwang hatte er das Anrufen der Staatsgewalt, die Einmischung des Staats in kirchliche Streitigkeiten, die staatlichen Zwangs- und Strafgesetze gegen Ketzer und Schismatiker zu rechtfertigen. Mit einer Berufung auf das geltende Staatsrecht, auf den absoluten Willen des Kaisers, dem von Gott die Leitung des Staats wie der Kirche übertragen sei, auf den Willen Gottes, der in dem Befehl des Kaisers vermöge Inspiration sich offenbare, waren Augustins Ueberzeugungen von der Heiligkeit und unbedingten Autorität der katholischen Kirche unvereinbar. Hiermit standen alle seine theologischen und philosophischen Anschauungen über den weltlichen Staat und dessen Verhältniss zu dem Staate Gottes im Widerspruch. Wollte er nicht die Grundprincipien seiner Theologie und Ethik aufgeben und verläugnen, so musste er die bisher verfassungsmässig beanspruchten und thatsächlich ausgeübten Befugnisse der Kaiser in kirchlichen Angelegenheiten als solche auf das entschiedenste bekämpfen. Der Weg, auf dem er trotzdem dazu gelangte, dem Staat die Be-

rechtigung oder vielmehr die Verpflichtung zuzuschreiben, die Ketzer und Schismatiker zu verfolgen und mit Zwangsmassregeln zur Rückkehr in den Schooss der einheitlichen, alleinseligmachenden Kirche zu nöthigen, ist für das ganze Mittelalter massgebend geblieben. [1])

Der weltliche Staat, die civitas terrena, hat als solcher nur die terrena felicitas zu seinem Zweck, die Herstellung der irdischen Glückseligkeit. Dieser Zweck wird nur erreicht durch den Frieden. Der Staat erfüllt damit eine ihm von Gott gegebene Aufgabe und auch der nichtchristliche Staat, der heidnische, hat demnach seine Berechtigung und verlangt von den Unterthanen desshalb Gehorsam. Selbst die Christen sind verpflichtet zum Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit. [2])

Auch die civitas Dei bedarf in ihrer irdischen Erscheinung des weltlichen Friedens, welchen der Staat gibt. [3]) Aber der Staat, der nur diesem ihm eigenthümlichen Zweck nachstrebt, der nur die Herstellung der irdischen Glückseligkeit im Auge hat, ist ebenso sündlich, wie das ausschliessliche Streben nach irdischer Glückseligkeit überhaupt sündlich ist. Der Staat, der sich auf sich selbst stützen

---

[1]) Ueber die theologischen Ansichten Augustins ist jetzt besonders zu vergleichen die Schrift von *A. Dorner:* Augustinus, sein theologisches System u. s. w. (1873).

[2]) *Augustinus,* De Civitate Dei, XIX, c. 17: „Haec ergo caelestis civitas, dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens nec destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur.“ Vgl. XIX, c. 26.

[3]) De civ. Dei, XIX, c. 17: „Civitas caelestis vel potius pars ejus quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat.“

will und eine Selbständigkeit in Anspruch nimmt, muss von Gott abfallen. Er zieht die falschen Götter, die Dämonen dem einen Gott vor, er wird zur civitas Diaboli. Er kann dann aber selbst sein irdisches Ziel nicht erreichen; statt felicitas und pax herrschen nur miseria und bellum.[1]) Der Staat wird dann zu einem magnum latrocinium[2]), ohne wahre Gottesverehrung, ohne Gerechtigkeit, ohne Nächstenliebe. So sind zwei Arten von weltlichen Staaten zu unterscheiden, die civitas terrena, die nur ihre irdischen Ziele verfolgt, und die bestimmt ist zur ewigen Strafe einzugehen; und eine civitas terrena, welche auf die wahre civitas caelestis hindeutet und ihr dient.[3]) Der Staat muss, um nicht dem Teufel zu verfallen, der civitas caelestis, der Kirche dienen; die Staatsgewalt muss in den Dienst des wahren Gottes treten. Die in die Erscheinung tretende Kirche hat zwar, wie oben erwähnt, die staatlichen Gesetze und Einrichtungen, welche die irdische Glückseligkeit und den Frieden bezwecken, anzuerkennen und sie zu befolgen. Dafür muss aber der Staat seine Stütze in der Kirche suchen und nach den höhern kirchlichen Principien und Vorschriften sich in der Gesetzgebung und seiner ganzen Thätigkeit richten.[4]) „Die Könige“, heisst es im Psalm,

---

[1]) De civ. Dei, XV, c. 4: „Si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent civitatem, ubi erit victoria in aeterna et summa pace secura, bona ista sic concupiscuntur, ut vel sola esse credantur vel his quae meliora creduntur, amplius diligantur: necesse est miseria consequatur et quae inerat augeatur.....“ XV, c. 4: „Ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando et aut mortiferas aut certe mortales victorias requirendo.“

[2]) a. a. O., IV, c. 4. XIX, c. 21. 23.

[3]) a. a. O., XV, c. 2: „Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem.“ (II, c. 21, XIX, c. 21. 23.)

[4]) a. a. O., V, c. 24: „Christianos imperatores dicimus esse felices... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati eius famulam faciunt.“

„sollen dem Herrn in Furcht dienen. Wie dienen sie ihm aber, wenn sie nicht das, was gegen das Gebot Gottes geschieht, mit religiösem und gewissenhaftem Ernst verbieten und bestrafen! Denn anders dient Gott, wer ein einfacher Mensch ist, anders wer auch König. Als Mensch dient man durch frommes Leben, als König auch dadurch, dass man das Gerechte befiehlt, das Gegentheil verhindert. So hat Ezechias gedient, als er Haine und Götzentempel und jene Altäre, die gegen den Befehl des Herrn errichtet waren, zerstörte; so hat Josias gedient mit ähnlichem Thun; so hat gedient der König von Ninive, als er die ganze Stadt aufforderte, den Herren zu sühnen; so hat Darius gedient, als er das Götzenbild zum Zerbrechen in die Hand Daniels gab und dessen Feinde den Löwen vorwarf u. s. w. Darin dienen also die Könige als Könige dem Herrn, dass sie das thun zu seinem Dienste, was zu thun sie nur als Könige im Stande sind.“ [1])

Der christliche Kaiser aber hat nicht nach eigner Ueberzeugung zu bestimmen, in welcher Weise der Staat in Gottes Diensten zu handeln hat, und wie er für die Kirche Christi Sorge zu tragen hat. Die Kirche selbst ist es, welche diese Pflicht bestimmt, deren Weisungen er auszuführen hat. Die Kirche Christi ist für Augustinus die über den ganzen Erdkreis verbreitete, einheitliche Gemeinschaft Christi, der

[1]) Ep. 185 (Opp. ed. *Bassani*, 1807), II, 847: „Paulo post in eodem Psalmo dicitur: Et omnes reges intelligite, erudimini qui judicatis terram: Serite in timore et exultate ei cum tremore. Quomodo ergo reges domino serviunt in timore nisi ea quae contra jussa Domini fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo? Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est. Quia homo est, ei servit vivendo fideliter: quia vero etiam rex est, servit leges justa praecipientes et contraria prohibentes, convenienti vigore sanciendo. Sicut servivit Ezechias etc. In hoc serviunt domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi quae non possunt facere nisi reges.“

Leib Christi. Sie ist die heilige Einheit, wie er immer wiederholt, die Sponsa sine macula et ruga, die unica columba, die sancta ecclesia.[1]) Nur wer an der Einheit der Kirche festhält, kann der göttlichen Gnade theilhaftig werden. „Wer sich von der katholischen Kirche getrennt hat, wird deshalb allein, auch wenn er glaubt, tugendhaft zu leben, wegen dieser Sünde allein, dass er von der Einheit Christi getrennt ist, das ewige Leben nicht erlangen. Der Zorn Gottes wird über ihm sein.[2])“ Nur die Kirche vermittelt die göttliche Gnade, ausserhalb der einheitlichen, heiligen Kirche ist kein Heil zu erlangen. Diese einheitliche Kirche, deren Mitgliedschaft Heilsbedingung ist, ist nicht allein die innere Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen, sondern sie ist die in die Erscheinung der Aussenwelt tretende Anstalt, deren Autorität jedes einzelne Glied sich zu beugen, vor deren Ausspruch die Ueberzeugung der Einzelnen zu weichen hat. Diese in die Erscheinung tretende Kirche hat aber ihr Organ in dem heiligen, von den Laien unterschiedenen Stande des Clerus. Die Gnadenmittel der Kirche, ohne welche kein Mensch selig werden kann, sind in die Hände der Priester gelegt.[3]) Der Priester

---

[1]) Ueber den Augustinischen Begriff der Kirche siehe insbesondere *A. Roux*, De A. Augustino adversario Donatistarum (Lugduni Bat. 1838), p. 63—70. *Baur*, Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (2. Ausgabe, Tübingen 1863), S. 217—228. *Dorner*, a. a. O., S. 232—244. 276—295.

[2]) Ep. 141 (Op. II, 597): „Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manebit super eum.“ — De unitate ecclesiae, c. 49 (XII, 472): „Ad ipsam salutem ac vitam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia.“ — Andere Stellen, in denen derselbe Gedanke ausgedrückt ist, hat *Dorner*, a. a. O., S. 284, zusammengestellt.

[3]) *Dorner*, a. a. O., S. 285.

als das Organ der Kirche ist der Vermittler zwischen Gott und den übrigen Christen, der mit einem sacramental-heiligen Charakter durch die Ordination bekleidet worden ist. Dieser sacramental-heilige Stand des Priesterthums ist es nun auch allein, durch welchen die Kirche spricht und ihre Autorität sich äussert.

So ist auch der christliche Kaiser verpflichtet, der Autorität der Kirche sich zu beugen und nach ihren Vorschriften die Staatsgewalt zu gebrauchen. Nicht dem Kaiser kommt es zu, die Kirchenlehre zu bestimmen, wohl aber ist die Staatsgewalt zum Dienst der Kirche von Gott geordnet.[1]) Die Kirche kann dem Kaiser und seinen Beamten nicht blos geistlichen Rath ertheilen, sie kann ihnen auch Befehle ertheilen, wie sie der wahren Gottesverehrung zu dienen haben.[2]) Befinden sich die Gesetze und Befehle des Kaisers in Uebereinstimmung mit den kirchlichen Vorschriften, dann sind sie zu befolgen, dann ist in ihnen Wahrheit zu sehen. Dann ist es Christus selbst, der durch den Kaiser seinen Befehl verkündet. Wer solche mit der kirchlichen Wahrheit übereinstimmende Befehle des Kaisers missachtet, der wird in dieser Welt seine Strafe empfangen, aber auch vor Gott wird er seinen Lohn erhalten, weil er das nicht thun wollte, was die Wahrheit selbst durch den Mund des Königs befahl.[3]) Wenn der Kaiser aber einen

---

[1]) Contra literas Petil., II, c. 217 (XII, 363): „Et hoc quidem vobis reges dicerent, si ferirent: Ad hoc eorum potestas divinitus ordinata est.“

[2]) Ep. 133 (II, 518) an den Tribunus Marcellinus über die Behandlung der Häretiker: ....Pro ecclesiae utilitate missus es.. Si non audis amicum petentem, audi Episcopum consulentem. Quamvis, quoniam Christiano loquor, maxime in tali causa non arroganter dixerim, audire te episcopum convenit jubentem... vestram fidem quia filii estis ecclesiae et ipsius matris mansuetudinem commendare minime neglegatis. Vgl. auch Ep. 134, c. 4 (II, 520).

[3]) Ep. 105 (II, 391), c. 7: „Quando Imperatores veritatem tenent,

Befehl erlässt, der gegen die kirchlichen Vorschriften, gegen die Wahrheit verstösst, dann ist demselben Ungehorsam entgegenzusetzen. Denn Gott und die Kirche stehen über der weltlichen Staatsgewalt.[1])

So ist die Staatsgewalt verpflichtet, wenn der Staat nicht der Sünde und dem Verderben anheimfallen soll, wenn er nicht eine civitas Diaboli zu werden bestimmt ist, die Gebote der Kirche zur Ausführung zu bringen.

Und darnach hat denn auch das Verhalten des Staats gegenüber den Häretikern und Schismatikern sich zu richten. Im Auftrage der Kirche hat er gegen sie seine Machtmittel in Anwendung zu bringen. Der Staat hat Gott zu dienen, indem er mit seiner Macht die trifft, welche Gottes Willen nicht gehorsam sein wollen. Der Staat hat dafür Sorge zu tragen, dass Niemand ungestraft gegen die Kirche sich auflehnt.[2]) Den Ketzern und Schismatikern aber muss die Kirche, wenn sie auch mit Gewaltmassregeln ihnen den wahren Glauben nicht einflössen kann, doch durch Gewalt und Zwang die Möglichkeit geben, sich mit der Kirche zu versöhnen und in ihren Schooss zurückzukehren. Wenn auch Niemand zum Guten gezwungen

---

pro ipsa veritate contra errorem jubent, quod quisque contempserit, ipse sibi judicium acquirit. Nam et inter homines poenas luit, et apud Deum frontem (sortem?) non habebit, qui hoc facere noluit, quod ei per cor regis ipsa veritas jussit. . . . .“ c. 11: „Hoc jubent Imperatores, quod jubet et Christus; quia cum bonum jubent, per illos non jubet nisi Christus.“ (p. 393.)

[1]) a. a. O., c. 6: „Et ideo hac ecclesiae potestate utimur, quam ei dominus et promisit et dedit.“ c. 7: „Imperatores enim si in errore essent, quod absit, pro errore suo contra veritatem leges darent, per quas justi et probarentur et coronarentur, non faciendo quod illi juberent, quia Deus prohiberet.“ Die Stelle ist in das Decretum des Gratian aufgenommen worden, c. 98. C. XI. qu. 3.

[2]) Contra Gaudentium, Lib. I, c. 45 (XII, 826), „ut per eam plectantur qui nolunt ejus voluntati servire.“ I, c. 44: „. . . tamdiu reges qui eam tenent, ad suam curam rectissime judicant pertinere.“

werden könne, so vermöge doch der Zwang ihn vom Bösen abzuhalten und ihn zur Busse zu führen. Die Furcht vor Strafe schliesse wenigstens die böse Begierde in die claustra des Gedankens ein.[1] Durch die Strafe werde der Schismatiker gezwungen in die äussere Einheit der Kirche einzutreten, das Schisma aufzugeben. Damit sei ihm schon eine Wohlthat erwiesen; er habe die äussere Möglichkeit für die Seligkeit, den Frieden mit der Kirche. So sei auch der Staat befugt, gegen die von der Kirche für Ketzer und Schismatiker Erklärten Strafen anzudrohen und mit Zwang einzuschreiten. Der Staat, der gegen Verbrechen aller Art einschreite, sei um so mehr verpflichtet, die Feinde der Kirche zu strafen.[2] Die Kirche sei berechtigt und verpflichtet vermittels der Zwangsgewalt, welche der Staat in ihrem Dienste ausübe, die Verirrten zur Kirche zurückzuführen.[3] Nur die Todesstrafe will Augustinus bei Ketzern und Schismatikern ausgeschlossen wissen. Sie sollen zu ihrem eignen Heile mit Zwang der Kirche zurückgegeben werden; es soll ihnen aber auch die Möglichkeit gelassen werden, sich innerlich zum wahren Glauben und zur einheitlichen Kirche zu bekehren. Er spricht sich desshalb entschieden gegen die Staatsgesetze aus, welche Todesstrafe

---

[1] Contra lit. Petil. II, c. 184, „timor autem poenarum, et si nondum habet delectationem bonae conscientiae, saltem intra claustra cogitationis coercet malam cupiditatem.“ (XII, 343.)

[2] Contra Gaudentium, Lib. 1, c. 20 (XII, 806): „Puniantur homicidia, puniantur adulteria, puniantur quantalibet sceleris sive libidinis facinora seu flagitia; sola sacrilegia volumus a regnantium legibus impunita!“

[3] Ep. 185, c. 24 (II, 851): „Qua propter si potestate quam per religionem ac fidem regum, tempore quo debuit, divino munere accepit ecclesia, ii qui inveniuntur in viis et in sepibus (mit Bezug auf *Lucas*, XIV, 23), id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare, non quia coguntur reprehendant, sed quo cogantur, attendant.

androhen und fordert die Richter auf, da sie nur im Dienste der Kirche handeln, keine Todesstrafe gegen die Donatisten zu verhängen.[1])

Das Eigenthümliche der Lehre Augustins bestand nicht darin, dass er die Anwendung von staatlichen Zwangsmitteln zum Zweck die Ketzer zu bekehren, rechtfertigte und billigte. Hatten doch zahlreiche Kirchenväter vor ihm die Staatsgewalt hierzu aufgefordert. Hatte doch gerade sein Vorläufer in der Bekämpfung der Donatisten, der Bischof Optatus von Mileve, sogar die Todesstrafe für die Schismatiker gefordert.[2]) Nicht darin bestand es, dass Augustin die Kirche weit über den Staat stellte und in dem Staate nur das Werk der Sünde erblickte. Die altchristliche Kirche in ihrer völligen Abwendung von dem weltlichen Leben hatte fast durchgehend dieser Ansicht gehuldigt und den Staat und seine Gebote als eines der vielen Uebeln dieser Welt ertragen gelehrt. Augustinus aber war es zuerst, der den Staat in den Dienst der Kirche stellte, der nicht nur eine höhere Rangordnung für die Kirche in Anspruch nahm, sondern auch dem Staate den Weg zeigte, auf welchem er aus der civitas Diaboli zur civitas Dei werden könne. Der Staat hat die Ketzer zu verfolgen und zu bestrafen, nicht weil der Kaiser als das von Gott inspirirte, priesterliche und apostolische Oberhaupt der Kirche sie für Ketzer erklärt und in ihrer Ketzerei ein öffentliches Verbrechen sieht, sondern weil der Kaiser in Unterwerfung unter die Kirche die von ihr ge-

[1]) Ep. 133. 134. 185. — Ep. 134, c. 4. An den Judex Apringius über die Bestrafung der Donatisten: „Time ergo nobiscum judicium Dei patris et commenda mansuetudinem matris. Cum enim tu facis, ecclesia facit, propter quam facis et cujus filius facis.“ (II, 529.)

[2]) Optatus, De schismate Donat., III, c. 7. — *Dorner*, a. a. O., S. 307.

gebenen Vorschriften zu erfüllen verpflichtet ist. Nur in dem Clerus hat die Kirche ihre Vertretung, nicht in dem Kaiser. Im Dienste der Kirche hat der Kaiser, der der Sohn der Kirche ist, die Staatsgewalt auszuüben.

Die römischen Bischöfe.

Die politischen Verhältnisse trugen mächtig dazu bei, diesen Theorien in der weströmischen Kirche Verbreitung zu verschaffen. Der Mittelpunkt, den die Kirche des gesammten Reichs bisher in dem Kaiser gefunden, war für den Westen verloren, aber schon war die neue Kraft vorhanden, welche stark genug und bereit war, die Oberherrlichkeit über die Kirche, welche von den schwachen Händen der weströmischen Kaiser nicht mehr geführt werden konnte, auszuüben, das Papstthum. Seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts wird wenigstens im Westen mehr und mehr der Bischof von Rom als das Haupt der Kirche anerkannt. Solange es den Interessen der Kirche dienlich erschien, erkannten die Päpste in ihren Schreiben an die oströmischen Kaiser die bisherige Stellung der Kaiser in der Kirche an. Schon oben (S. 67 fg.) sind zahlreiche Stellen aus den Schreiben des Papstes Leo I. angeführt worden, in welchen in ausdrücklichster Weise der oströmische Kaiser als von Gott inspirirt und von Gott mit dem Schutz des wahren Glaubens beauftragt anerkannt wird. Bezeichnend ist es, dass gegenüber den zahlreichen Schreiben Leos an die oströmischen Kaiser kein einziges vorhanden ist, das der Papst an seinen Landesherrn, den weströmischen Kaiser gerichtet hätte. Handelt es sich um eine Bestimmung, die der Papst im östlichen wie im westlichen Reiche gleichmässig getroffen und durchgeführt zu sehen wünscht, so wendet er sich an den Kaiser in Constantinopel mit der Bitte, eine Entscheidung zu treffen, fügt sich dieser Entscheidung und verkündet sie für das Abendland aus eig-

ner Autorität, ohne nur mit einem Worte des Kaisers des Westens zu gedenken.[1])

Sobald indessen die Beweggründe wegfielen, welche Päpste, wie Leo, veranlassten, den oströmischen Kaisern in dem Gewande der Demuth gegenüber zu treten, eignen sie sich ihnen gegenüber die Augustinische Theorie über das Verhältniss des Kaisers zu der Kirche vollständig an. Dem Kaiser Zeno, der in seinem Henoticon im Jahre 482 dem Concil von Chalcedon jede Autorität abgesprochen hatte, schrieb Papst Felix III., um ihm anzukündigen, dass er den geistigen Urheber jenes Glaubensedikts, den Patriarchen Acacius von Constantinopel in den Bann gethan habe, und forderte ihn auf, der Kirche Gehorsam zu erweisen. „Ich glaube, dass es ohne Zweifel für Euch nützlich sein wird, wenn Ihr der katholischen Kirche während der Zeit Eurer Regierung nach ihren eigenen Gesetzen zu leben gestattet und nicht erlaubt, dass irgend jemand die Freiheit der Kirche antaste, welche Euch Euern Thron wiedergegeben hat. Es ist gewiss heilsam für Euch und Euer Interesse, dass Ihr, wenn es sich um göttliche Dinge handelt, Euch beeifert nach Gottes Gebot den kaiserlichen Willen dem der Priester Christi unterzuordnen, nicht aber voranzustellen. Ihr sollt in kirchlichen Dingen weit eher von den Häuptern der Kirche lernen statt sie belehren zu wollen, die Ordnung der Kirche befolgen, nicht aber ihr mensch-

---

[1]) Schreiben an die Bischöfe von Gallien und Spanien vom 28. Juli 454 (*Jaffé*, n. 390, *Ballerini*, I, 1283). Verschiedene Ansichten über die Feier des Osterfestes sind hervorgetreten; „tantum me diversitas ista permovit, ut clementi principi Marciano curam de hac re animi mei panderem, ut praecipiente ipso ab his qui habent hujus supputationis peritiam diligentius illic discussa ratione quaereretur, quo die possit venerabilis solemnitas rectius celebrari. Quo rescribente, VIII Kal. Maj. definitus est dies. Quia ergo studio unitatis et pacis malui orientalium definitioni acquiescere quam in tantae festivitatis observantia dissidere“, setzt er denselben Tag fest.

liche Gebote auferlegen, die sie zu befolgen hätte. Versuche nicht über die heiligen Anordnungen der Kirche zu herrschen, der Deine Frömmigkeit nach göttlichem Willen den Nacken zu beugen hat, damit Du nicht durch Ueberschreitung des himmlischen Gebots in Verachtung des Lenkers aller Dinge verfällst.“ [1])

Der Nachfolger von Felix III., Papst Gelasius I., gab dieser Theorie den klassischen Ausdruck, in welchem sie während vierzehn Jahrhunderten immer wieder von Rom der Welt verkündet worden ist und zu verwirklichen gesucht wurde. „Zwei Gewalten sind es“, schreibt der Papst an den Kaiser Anastasius, „durch die vornehmlich diese Welt regiert wird, die heilige Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt. Unter ihnen ist das Gewicht der Bischöfe um so schwerer, als sie auch für die Könige selbst im göttlichen Gericht Gott Rechenschaft ablegen müssen. Denn Du weisst, dass Du, wenn Du auch in Deiner Würde dem ganzen menschlichen Geschlechte vorgehst, doch demüthig Deinen Nacken den Priestern zu beugen hast. Von ihnen hast Du Dein Heil zu erbitten; . . . . . . denn in Sachen des Heils hast Du Dich nach ihrem Urtheil zu richten; wolle sie also nicht nach Deinem Willen zwingen. Wenn

---

[1]) Schreiben vom 1. August 484: „Puto quod vobis sine ulla dubitatione sit utile, si ecclesiam catholicam vestri tempore principatus sinatis uti legibus suis, nec libertati ejus quemquam permittatis obsistere, quae regni vobis restituit potestatem. Certum est enim hoc rebus vestris esse salutare: ut quum de causis Dei agitur, et juxta ipsius constitutum regiam voluntatem sacerdotibus Christi studeatis subdere, non praeferre; et sacrosancta per eorum praesules discere potius quam docere; ecclesiae formam sequi, non huic humanitus sequenda jura praefigere; neque ejus sanctionibus velle dominari, cui Deus voluit clementiam tuam piae devotionis colla submittere, ne, dum mensura coelestis dispositionis exceditur, eatur in contumeliam disponentis.“ (*Jaffé*, n. 365. *Thiel*, Epistolae Romanorum pontificum genuinae [1867], I, 250.)

sie auch anerkennen, dass Dir die höchste Gewalt zukommt zur Herstellung der öffentlichen Ordnung und sie Deinen Gesetzen in menschlichen Dingen Folge leisten, so ist es doch Deine Pflicht ihnen mit Liebe zu gehorchen, denen die Verwaltung der göttlichen Gnadenmittel übertragen ist.... Wenn es die Pflicht aller Gläubigen ist, ihre Herzen den Priestern zu unterwerfen, um wie viel mehr ist dem römischen Bischof Gehorsam zu erweisen, den die Gottheit selbst allen Priestern vorgesetzt hat, und welchen desshalb auch die Frömmigkeit der ganzen Kirche verehrt." [1])

Nur eine andere Wendung derselben Gedanken ist es, wenn einige Jahre später Papst Symmachus dem Kaiser zuruft: „Wenn Du ein christlicher Fürst bist, so bist Du verpflichtet, die Stimme eines jeden apostolischen Bischofs geduldig zu hören.... Glaubst Du etwa, weil Du Kaiser bist, es gebe für Dich nicht das Gericht Gottes? weil Du Kaiser bist, könntest Du Dich gegen Petri Macht erheben?

---

[1]) Gelasius an Kaiser Anastasius von 494 (*Jaffé*, n. 387. *Thiel*, a. a. O., p. 350 sqq.): „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationum. Nosti etiam, ..quod licet praesidens humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis exspectas inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere judicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis autistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur abviare sententiae; quo, oro te, decet affectu eis obedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis?.... Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit corda submitti, quando potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et divinitas summa voluit praeeminire et subsequens ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit?"

.... Vergleichen wir die Würde des Kaisers mit der Würde des Bischofs, so ist zwischen ihnen der Unterschied so gross, wie zwischen dem Menschlichen, dessen Sorge jenem zufällt, und dem Göttlichen, dass diesem obliegt."[1])

So war in der Zeit als das weströmische Reich zusammenbrach und auf seinen Trümmern neue germanische Reiche entstanden, in dem Geiste der Menschen des westlichen Europas eine merkwürdige Veränderung der Ueberzeugungen eingetreten. Sowohl die alte Lehre der Kirche von dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt war in den Hintergrund gedrängt als auch die in der absoluten Gewalt des römischen Imperators begründete Lehre von der Oberherrlichkeit des Kaisers über die Kirche überwunden erschien. Der Bischof von Rom, das anerkannte Haupt der katholischen Christenheit des Abendlandes, verkündete laut die Pflicht der weltlichen Herrscher, nach den Geboten der Kirche die Staatsgewalt auszuüben und in allen kirchlichen Dingen dem Priesterthum unbedingten Gehorsam zu leisten. Nicht nur Selbständigkeit der Kirche und Freiheit der religiösen Ueberzeugung war es, was die Kirche von Rom verlangte, sondern Herrschaft der Kirche über den Staat.

---

[1]) Apologeticus Symmachi episcopi Romani adversus Anastasium imperatorem (506—512. *Jaffé*, n. 475. *Thiel*, I, 700 sqq.): „Si christianus princeps es, qualiscunque praesulis apostolici vocem debes patienter audire..... An quia imperator es, et divinum putas contemnendum esse judicium?... An quia imperator es, contra Petri niteris potestatem... Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificis: inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum." — Mildernd fügt er hinzu: „Itaque ut non dicam superior, certe aequalis honor est."

IV. Die Gesetzgebung gegen die Ketzer.

Wir haben bisher verfolgt, wie sich innerhalb der katholischen Kirche theils im Bunde mit der Staatsgewalt, theils im Gegensatz zu ihr die Lehre von der Selbständigkeit der Kirche herausgebildet hat. Früher noch als in der katholischen Kirche, die auf Grund des Nicänischen Glaubensbekenntnisses und wenigstens im Abendlande mehr und mehr unter Führung des Bischofs von Rom zu einer geschlossenen Einheit sich auch äusserlich gestaltete, trat in den zahlreichen häretischen und schismatischen Sekten, mit denen die katholische Kirche seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts zu kämpfen hatte, das Bewusstsein von der Freiheit der religiösen Ueberzeugung vor jedem äussern Zwang hervor. Nur wenige direkte Zeugnisse aus dem Kreise der Häretiker selbst liegen allerdings hierfür vor; um so deutlicher und gewichtiger tritt uns aber dieses Bewusstsein entgegen in den immer wiederholten und mit immer härtern Strafandrohungen versehenen kaiserlichen Gesetzen gegen Ketzer und Schismatiker. Den hartnäckigen Widerstand, den diese den Verfolgungen entgegensetzen, die langjährigen und zum Theil heldenmüthigen Kämpfe, die sie mit der Staatsgewalt und der katholischen Kirche führen, zeigen, dass die Absicht Constantins, dem römischen Reich in dem Gemeinsinn der Christen und in der Einheit der das ganzrömische Reich umfassenden, unter der Oberherrlichkeit des Kaisers stehenden Kirche eine neue Grundlage zu geben, scheitern musste an dem durch das Christenthum in die römische Welt eingeführten Princip, das Gebot Gottes höher zu achten als alle Gebote und allen Zwang der Menschen.

Aufrechthaltung der Einheit des Glaubens und der Kirche ist der Zweck der zahlreichen Ketzergesetze, welche Allgemeine Grundsätze.

von den römischen Kaisern erlassen wurden. Die Verletzung dieser Einheit, das Abweichen von den durch den Kaiser und die Kirche festgestellten Glaubenssätzen ist nicht nur eine Beleidigung Gottes, sie ist ein Angriff auf die einheitliche Staatsordnung und als solche ein zu bestrafendes Verbrechen.[1]) Es würde uns hier zu weit führen, eingehend den Gang der römischen Strafgesetzgebung gegen Ketzer zu verfolgen. Die Grundsätze, auf denen sie beruht, sind klar, sie sind gegeben durch die von den Kaisern beanspruchten Oberherrlichkeit über die kirchlichen Angelegenheiten und durch die herrschende Ueberzeugung, dass in der Einheit des Glaubens eine Schutzwehr des Reichs liege. Die religiöse Intoleranz wurde, wenn wir von der kurzen Zwischenzeit der Regierung eines Valentinian I. (364—375) absehen, der eine allgemeine Glaubensfreiheit zu gestatten geneigt war, von sämmtlichen römischen Kaisern im Osten und Westen als einer der ersten Regierungs-

[1]) c. 15, Cod. Theod., XVI, 5 (*Theodosius* I. 388), Strafandrohung gegen omnes diversarum perfidarumque sectarum, quos in Deum miserae vesania conspirationis exercet. — c. 3, Cod. Theod., XVI, 4 (*Theodosius* I. 392). Deportatione dignus est qui nec generali lege admonitus nec competenti sententia emendatus et fidem catholicam turbat et populum. — c. 28, Cod. Theod., XVI, 5 (*Arcadius* 395). Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent succumbere, qui vel levi argumento a judicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare. — c. 38, Cod. Theod., XVI, 5 (*Honorius* 405): Una sit catholica veneratio, una salus sit, trinitatis par sibique congruens sanctitas expetatur. — c. 40, Cod. Theod., XVI, 5 (*Honorius* 407)... Volumus publicum crimen esse, quia quod in religionem divina committitur, in omnium fertur injuriam. — Novellae Theodosii II. tit. III (438). Inter ceteras sollicitudines quas amor publicus pervigili cogitatione nobis indixit, praecipuam imperatoriae majestatis curam esse perspicimus verae religionis indaginem, cujus si cultum tenere potuerimus, iter prosperitatis humanis aperimus inceptis. Es folgt nun ein strenges Strafgesetz gegen Häretiker, Juden und Heiden.

grundsätze festgehalten und mit mehr oder weniger Energie zur Durchführung gebracht.

Eine planmässige Strafgesetzgebung gegen die Ketzer beginnt erst mit Theodosius dem Grossen. Allerdings hatten schon Constantin der Grosse und seine Söhne, insbesondere Constantius, die Bischöfe und Geistlichen, welche den von ihnen angenommenen oder begünstigten Glaubenssätzen ihre Zustimmung versagten, verbannt, aber sie waren nur in einzelnen Fällen zum Schutz des orthodoxen Glaubens eingeschritten, ohne ein allgemeines Gesetz zu erlassen. Valentinian I. hatte nur gegen die Manichäer ein Gesetz gegeben, das ihren Geistlichen Strafe androhte und die Gebäude, in denen sie ihre Zusammenkünfte abhielten, confiscirte.[1]) Sein Sohn Gratian hatte dies letztere verallgemeinert[2]) und später jede Häresie verboten, ohne jedoch gegen die Häretiker mit Strafe einzuschreiten.[3]) Seitdem aber Theodosius den Thron bestiegen, folgte Gesetz auf Gesetz und Strafandrohung auf Strafandrohung. Der Codex Theodosianus allein enthält 16 Ketzergesetze von Theodosius I., 3 von Valentinian II., 21 von Honorius, 12 von Arcadius, 12 von Theodosius II. und 3 von Valentinian III. Dazu kommt noch ein ausführliches Ketzergesetz von Theodosius II., das derselbe nach Publication seines Gesetzbuchs im Jahre 438 erliess. So wurden also

Zahl und Charakter der Gesetze.

---

[1]) c. 3, Cod. Theod., XVI, 5 (von 372).

[2]) c. 4, Cod. Theod., XVI, 5 (von 376), „jussimus.... publicari loca omnia, in quibus falso religionis obtentu altaria locarentur.“

[3]) c. 3, h. t. von 379. Dass die Hinrichtung Priscillians und seiner Genossen unter Kaiser Maximus im Jahre 385 in Trier nicht wegen Ketzerei erfolgte, sondern wegen Zauberkünste und Magie, maleficium, hat *Bernays* (Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, Berlin 1861, S. 13 fg.) gegen die bis dahin herrschende Ansicht vollständig nachgewiesen. Dass freilich von den rechtgläubigen Feinden der Priscillianisten die Klage wegen maleficium nur ein Vorwand war, um die dogmatischen Gegner zu vernichten, kann keinem Zweifel unterliegen.

68 Gesetze in 57 Jahren gegen die Ketzer erlassen. Sie richten sich theils gegen alle Ketzer, d. h. gegen alle, welche auch nur in geringfügigen Punkten von den, vom Kaiser für katholisch anerkannten Glaubenssätzen abwichen,[1]) theils aber nur gegen einzelne, besonders ge-

Strafen. fährlich erscheinende Häresien. Darnach sind auch die Strafen, welche die Gesetze androhen, sehr verschieden. Einzelne Sekten waren in der That eine Gefahr für den öffentlichen Frieden geworden. Sie hatten, wie z. B. die Donatisten in Nordafrika, das ganze Land in Verwirrung gestürzt, gegen die Katholiken einen unerträglichen Terrorismus geübt und es bedurfte eines entschiedenen Einschreitens der Staatsgewalt, um Ruhe und Ordnung herzustellen. Den meisten Sekten aber konnte schon wegen der geringen Zahl ihrer Anhänger eine politische Bedeutung nicht zugeschrieben werden; sie wurden nur verfolgt wegen ihres Glaubens.[2]) Von Theodosius I. wurden überhaupt alle Ketzer für infami erklärt (c. 2, Cod. Theod., XVI, 1 vom Jahre 380); eine Bestimmung, die später häufig wiederholt wurde. Nur die Anhänger einzelner Häresien, wie die Manichäer, Montanisten u. s. w. wurden mit Verlust des römischen Bürgerrechts bedroht (c. 17. 18. 36. 40. 48, Cod. Theod., XVI, 5). Die anfänglich nur einzelnen Sekten entzogene Fähigkeit, ein öffentliches Amt zu bekleiden, wurde von Honorius im Jahre 408 auf alle Häretiker, auf alle Feinde der katholischen Religion ausgedehnt (c. 42, h. t.). Sehr zahlreich waren die Sekten, deren Anhänger des Rechts beraubt

---

[1]) c. 28, h. t., siehe oben S. 96, Note 1.

[2]) Eine ausführliche Darstellung der Gesetzgebung gegen die Ketzer haben insbesondere gegeben *Gothofredus*, Cod. Theod. Paratitlon zu XVI, 5 (VI, 116—122); Ed. *Plattner*, Quaestiones de Jure criminum Romano (Marburg 1842) p. 252—264; und *Riffel*, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat von der Gründung des Christenthums bis auf Justinian I. (Mainz 1836), S. 656—679.

wurden, zu testiren, aus Testamenten zu erben, zu schenken, Schenkungen anzunehmen u. s. w., während einzelne andere überhaupt die Fähigkeit, ein Rechtsgeschäft abzuschliessen, verloren (c. 40. 48, h. t.). Auch die Androhung von Geldstrafen, um die Häretiker zur Rückkehr in den Schooss der katholischen Kirche zu bewegen, wurde nicht unversucht gelassen (c. 39. 51. 54, h. t.). Vor allem aber glaubte man in der Verbannung der Ketzer aus den Städten, in dem ihnen auferlegten Zwang, auf dem Lande, an abgelegenen Orten zu leben, ein Mittel gefunden zu haben, ihren Widerstand zu brechen. Seit dem Jahre 388 werden derartige Anordnungen häufig wiederholt, ein Zeichen, dass sie den erwarteten Erfolg nicht gehabt haben, und nicht durchgeführt werden konnten (c. 14. 15. 16. 18. 20. 29. 62. 65, h. t.).

Die Todesstrafe wurde dagegen niemals allgemein als Strafe der Ketzerei angenommen. Nur gegen einige wenige Manichäersekten wurde sie und zwar zuerst von Kaiser Theodosius im Jahre 382 angedroht (c. 9, h. t.). Später dagegen (410 und 415) wurde von Kaiser Honorius versucht, durch Androhung der Todesstrafe wenigstens die öffentlichen Zusammenkünfte der Häretiker zu verhindern (c. 51. 56, h. t.) und aus Augustinus wissen wir, dass in dem Kampfe, den Staat und Kirche gegen die Donatisten führten, die hartnäckigen Ketzer, welche dem Gesetz nicht gehorchten, häufig genug für ihren Glauben bluten mussten. Jedoch darf nicht übersehen werden, dass nicht auf der blossen Zugehörigkeit zu einer Sekte (abgesehen von den ebenerwähnten Ausnahme bezüglich der Manichäersekten) der Tod stand, sondern nur auf Handlungen, welche eine Ausübung des Gottesdienstes enthielten, wie denn überhaupt jede kirchliche Thätigkeit der Sekten mit höhern Strafen belegt war. So wurden die Zusammenkünfte der Häretiker theils überhaupt, theils nur in den Städten mit Proscription und De-

Todesstrafe.

portation (c. 34. 36. 45. 51. 58. 63. 66, h. t.), wenn nicht mit dem Tode (c. 51. 56, h. t.) bestraft. Vor allem richteten sich die Strafverbote gegen jede Lehrthätigkeit der Geistlichen und Häupter der Sekten, sowie gegen die Vornahme von Weihen der Geistlichen. Sowohl die Weihenden wie die Geweihten wurden mit harten Strafen getroffen, die theils in Verbannung oder Deportation, theils in der Confiscation des Vermögens, theils in schweren Geldbussen bestanden. Alle Gesetze enthalten Bestimmungen dieser Art.

Kirchliche Gebäude der Sekten.

Ein weiteres Mittel, um den Sekten die Existenz zu erschweren und soviel als möglich ihre Thätigkeit und weitere Verbreitung zu verhindern, bestand in dem strengen Verbot, ein Haus oder Grundstück zur Benutzung für die Zusammenkünfte der Ketzer herzugeben. War dies durch den Eigenthümer oder mit seinem Wissen geschehen, so wurde das Grundstück confiscirt und nach einem Gesetz Theodosius II. vom Jahre 428 (c. 65, h. t.) soll dasselbe sogar an die katholische Kirche fallen. Die Verwalter und Pächter, welche ohne Wissen des Eigenthümers eine solche Benutzung des Grundstücks zugaben, sollten schweren Strafen, in einzelnen Fällen sogar der Todesstrafe (c. 6, h. t.) unterworfen werden. Ganz allgemein aber wurde den Häretikern verboten, Gebäude zu Kirchen zu weihen, besondere Gebäude für den Gottesdienst zu errichten u. s. w. Derartige Kirchen der Sekten wurden für den Fiscus eingezogen (c. 3. 4. 8. 12. 20. 30, h. t.). Seit dem Jahre 408 wurde in den meisten Gesetzen bestimmt, dass den katholischen Kirchen diese confiscirten Gebäude mit den dazu gehörigen Grundstücken überwiesen werden sollen (c. 43. 52. 54. 57. 65, h. t.).[1])

---

[1]) Nur der Sekte der Novatianer hatte Constantin in Jahre 326 den Besitz von Kirchengebäuden und Grabstätten erlaubt (c. 2, h. t.),

Diese in ihren Hauptzügen dargelegte, weitschichtige Ketzergesetzgebung der römischen Kaiser des 4. und 5. Jahrhunderts liefert in sich allein schon den Beweis, dass die Kaiser als Träger der unumschränkten Staatsgewalt mit derselben Machtvollkommenheit durch Staatsgesetze die kirchlichen und reinreligiösen Angelegenheiten zu ordnen, über die schwierigsten Fragen einer fast bis an die Grenze des Unverständlichen angelangten Dogmatik zu entscheiden sich berechtigt fühlten, mit der sie auf den Gebieten des weltlichen Lebens auftraten. Indessen war hiermit die gesetzgeberische und verwaltende Thätigkeit der Kaiser in Bezug auf die Kirche nicht erschöpft. Die Staatsgewalt erkannte eine Selbständigkeit der Kirche nicht an. Sie scheute sich sowenig durch ihre Gesetze tief in das Verfassungsleben der Kirche einzugreifen und die kirchliche Ordnung festzusetzen, wie sie auch die gesammte kirchliche Thätigkeit überwachte, durch Vorrechte, mit denen sie die Kirche in reichem Masse ausstattete, ihre Entwicklung förderte, aber auch nach Willkür hemmend und störend die Freiheit des kirchlichen Lebens beschränkte.

Als unter Constantin die siegreiche Kirche sich Anerkennung und Schutz in der Rechtsordnung des römischen Reichs errungen hatte, waren die Grundzüge ihrer Verfassung schon ausgebildet. Dieselbe musste für die politischen Zielpunkte, die Constantin im Auge hatte, so geeignet

---

wahrscheinlich dazu bewogen durch den Einfluss des von ihm besonders begünstigten Bischofs dieser Schismatiker, des Acesius von Byzanz, der von dem Kaiser ausdrücklich zur Synode von Nicäa berufen worden war. Aus dieser Gunst, in welcher die Novatianer bei Constantin standen, ist auch die aussergewöhnliche Milde zu erklären, mit welcher das Concil von Nicäa sie behandelte. Vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 407 fg. Erst durch die Gesetze von Theodosius II. wurden die Novatianer den übrigen Ketzern gleichgestellt (c. 6, Cod. Theod., XVI, 6; c. 59. 65, Cod. Theod., XVI, 5).

erscheinen, dass er es zunächst als die Aufgabe der Staatsgewalt betrachten konnte, die vorhandenen Grundlagen zu stärken und auf ihnen weiter zu bauen. Von diesen, in den ersten Jahrhunderten des Christenthums gelegten Grundlagen aus entwickelten sich die Verfassung und das Recht der Kirche unter dem Schutze der christlichen Staatsgewalt. Die Kräfte, welche diese Fortbildung des Rechts erzeugten, lagen theils in der kirchlichen Gesellschaft und wirkten selbständig von innen heraus, theils aber waren sie nichts anderes als die Staatsgewalt selbst, welche durch ihre Gesetze die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse bestimmte und bald fördernd, bald hindernd in jene aus eigner Kraft und von innen heraus erfolgende Rechtsentwicklung eingriff. Die Normen, welche das kirchliche Leben rechtlich ordneten, entsprangen sonach theils der vom römischen Staat anerkannten Autonomie der Kirche, theils aber der gesetzgebenden Gewalt des Staates selbst. Es wird sich in der folgenden Darstellung zeigen, welcher Antheil einem jedem dieser beiden Elemente an der Rechtsbildung der Kirche während des 4. und 5. Jahrhunderts zuzuschreiben ist.

Kapitel II.

Der Bischof und der Klerus.

I. Der Bischof.

Die katholische Kirche, welche Constantin anerkannte, mit Rechten ausstattete und begünstigte, bildete keine äussere, rechtlich organisirte Einheit. Sie war ein Ganzes nur durch das innere Band des einheitlichen Glaubens und durch das allen ihren Angehörigen gemeinsame Gefühl der Zusammengehörigkeit. Die Bildung einzelner grösserer Verbände hatte zwar schon im 3. Jahrhundert begonnen, eine Zusammenfassung derselben aber zu einer Einheit noch nicht stattgefunden. Auch selbst die schon vorhandene Metropolitanverbindung war nur eine äusserst lose. Die bischöflichen Gemeinden erschienen als die selbständigen Glieder der Kirche, die zwar unter sich nicht ohne Zusammenhang waren, die aber in Bezug auf ihr inneres Leben in sich geschlossene Kreise bildeten. In dem Bischof hatten sie ihr Haupt, das nach innen mit wenig beschränkter Gewalt das kirchliche und religiöse Leben der Gemeinde leitete, nach aussen hin sie vertrat. Schon seit der Mitte des 3. Jahrhunderts hatte sich diese monarchische Verfassung der einzelnen Gemeinden überall herausgebildet. Der Bischof wurde erklärt für den Stellvertreter Gottes auf Erden. Als einem Fürsten und Könige ist ihm Verehrung zu zollen. Nach Gott ist er der irdische Gott, welchem Ehre gebührt. Von den Bischöfen sagt Gott: Ihr seid Götter,

Das bischöfliche Amt.

Söhne des Allerhöchsten. Desswegen steht der Bischof, gleichsam mit göttlicher Würde geehrt Allen vor; desswegen befiehlt er dem Klerus und dem ganzen Volke.[1]) In der Leitung und Verwaltung der Kirche ist er selbstständig, ist er Niemandem als Gott Rechenschaft schuldig. Nur das göttliche Gebot ist seine Schranke. Mit väterlicher Gewalt ist er ausgerüstet; wie dem Vater die Söhne, haben sich ihm Klerus und Volk zu unterwerfen.[2]) Die Priester verhalten sich zu ihm, wie die Apostel zu Christus.[3]) Allein durch die Verbindung mit dem katholischen Bischof ist dem Einzelnen der heilige Geist gegeben. Die ausserhalb der katholischen Kirche stehen, sind desshalb des heiligen Geistes und überhaupt des Heils nicht theilhaftig, weil sie sich ausserhalb der Verbindung mit dem Bischof befinden.[4]) „Du musst wissen", sagt Cyprian, „dass der Bischof in der Kirche ist und die Kirche im Bischof und dass, wenn Einer mit dem Bischof nicht in Gemeinschaft steht, er nicht in der Kirche steht und diejenigen sich vergebens trügerischen Hoffnungen hingeben, welche, während sie von den Priestern Gottes den Kirchenfrieden nicht haben, heimlich mit Einigen Gemeinschaft zu unterhalten glauben, da die Kirche, welche katholisch und Eine ist, nicht zertheilt, sondern durch den Kitt der wechselseitig zusammenhängenden Bi-

---

[1]) Constitutiones Apost., II, 11. 20. 26.

[2]) *Origines*, in Luc. hom. 20 (III, 956): „Si Jesus filius Dei subjicitur Joseph et Mariae, ego non subjiciar episcopo, qui mihi a Deo ordinatus est pater?" — Aehnlich Ad. Rom. 9, c. 3 (IV, 648).

[3]) *Origines*, in Matth. Commentar. Series, c. 10: „Proprie enim episcopus dominus Jesus est et presbyteri Abraham, Isaac et Jacob... vel ceteri qui hoc nomine digni habiti sunt, quales fuerunt apostoli Christi." (III, 836.)

[4]) *Rothe*, a. a. O., S. 227. *Ritschl*, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857), S. 564. 574. 578.

schöfe verknüpft ist.“ [1]) Die Bischöfe sind Träger des der Kirche innewohnenden göttlichen Geistes, sie sind im Besitz der höchsten, der Kirche verliehenen Gewalt, der Gewalt der Sündenvergebung. Wie Christus diese Gewalt den Aposteln übertragen hat, so ist sie von den Aposteln auf ihre Nachfolger und Stellvertreter, die Bischöfe, übergegangen. [2])

Diese ausserordentliche Autorität, welche die Bischöfe für sich in Anspruch nahmen und die ihnen zuerkannt wurde, musste in hohem Masse befestigt werden in den Zeiten der Verfolgung unter Diocletian und seinen Nachfolgern. Sie waren es, die zunächst den blutigen Gefahren ausgesetzt waren; sie waren ihren Gemeinden mit muthigem Beispiel vorangegangen und hatten sich in dieser schweren Probezeit der hohen Stellung, die ihnen von der religiösen Verehrung ihrer Gemeindeglieder bereitwillig zugestanden worden war, würdig gezeigt. Der ihnen zuerkannte, über Klerus und Laien hoch erhobene Rang war nun nicht nur in der von der Kirche angenommenen Lehre von der Nachfolge in das Amt der Apostel begründet, er erschien jetzt auch gerechtfertigt durch den Märtyrertod, den zahlreiche Glieder des Episkopats freudig um Christi und der Kirche willen erlitten hatten.

Die Bischöfe vom Staat als Vertreter der Kirche anerkannt.

So war es denn auch die in dem Episkopat vertretene Kirche, mit der Constantin den Bund schloss. Auch dem

---

[1]) *Cypriani* Ep. 33 (Opp. rec. *G. Hartel*, Wien, 1868, p. 566): „Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit et ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.“ — Ep. 66 (p. 713): „Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.“

[2]) *Ritschl*, a. a. O. — Die bekannten Stellen *Cyprians*, Ep. 75 (p. 810) und De cathol. eccles. unitate, c. 4 (p. 213). — Der Brief des römischen Bischofs Cornelius bei *Cyprian*, Ep. 45 (p. 601).

Staate gegenüber galten nur die Bischöfe als die ausschliesslich berechtigten Organe der Kirche. Die monarchische Verfassung der Gemeinden wurde vom Staat und dem Recht anerkannt, geschützt und gestärkt. Die Kaiser selbst, von Constantin an, wetteiferten in äussern Ehrenbezeugungen, durch welche sie die Autorität der Bischöfe als Nachfolger der Apostel und Träger der kirchlichen Gewalt öffentlich anerkannten und steigerten dadurch wiederum den bischöflichen Einfluss auf das Volk. Schon Constantin hatte das Urtheil der Bischöfe dem Urtheil Gottes gleichgesetzt.[1] Mit der grössten Demuth trat er auf dem Concil von Nicäa den Bischöfen gegenüber, mit gesenktem Blick erschien er unter ihnen, er nahm nicht eher Platz als bis ihm die Versammlung der Bischöfe das Zeichen dazu gegeben. Sein goldener Sessel war niedriger als die Sitze der Bischöfe. In den Edikten, durch welche er die von dem Concil gefassten Beschlüsse verkündete, erklärte er, dass sie durch göttliche Inspiration der Bischöfe zu Stande gekommen seien.[2] Einen schmeichelnden Priester, der ihn bei dem Feste zur Feier des 3. Jahrzehntes seiner Regierung selig pries: „weil er in dieser Welt von Gott zum Gebieter über Alles gesetzt sei und auch in der künftigen im Bunde mit dem Sohne Gottes herrschen werde", wies er zurück: „Er solle künftig nicht wagen, solches zu reden, sondern vielmehr den Höchsten anflehen, dass der Kaiser in dieser und jener Welt Knecht Gottes zu sein gewürdigt werden möge."[3]

In frommer Demuth küssten die Kaiser den Bischöfen die Hände und beugten willig das Haupt vor ihnen.[4]

---

[1]) *Eusebius*, Hist. eccl., X, c. 5.

[2]) *Eusebius*, Vita Constant., III, c. 17. 19. *Socrates*, Hist. eccl., I, c. 9.

[3]) *Eusebius*, Vita Constant., IV, c. 48.

[4]) Die Belegstellen hierfür sind zusammengestellt von *H. Valesius* in den Noten zu *Theodoret.*, Hist. eccl., IV, c. 6 (ed. Oxonii 1854, p. 81).

Bischöfen, die in einem besondern Geruch der Heiligkeit standen, erwiesen sie gern äusserlich jede nur mögliche Ehre. Kaiser Maximus erklärte an der kaiserlichen Tafel den Becher nicht eher an den Mund zu setzen, bis der heilige Martin denselben durch den ersten Trunk geweiht habe, und der Heilige wagte es, den Becher nicht dem Kaiser, sondern seinem Presbyter zu reichen als dem würdigsten Manne nach ihm selbst.[1]) Der heilige Ambrosius von Mailand erklärte dem Kaiser Theodosius, die bisherige Sitte, dass der Kaiser während des Gottesdienstes seinen Sitz im Chor einnehme, nicht mehr dulden zu wollen; nur die Priester gehörten in den Chor hinein, der Kaiser möge zu den Laien hinausgehen. Und der Kaiser gehorchte willig.[2]) Später soll der Kaiser dem Patriarchen Nektarius von Constantinopel auf die Frage, warum er nicht im Chor bleibe, geantwortet haben: „Ich habe erst spät den Unterschied zwischen einem Bischof und einem Kaiser kennen gelernt. Solange brauchte es Zeit, bis ich einen Mann fand, der es wagte mir die Wahrheit zu sagen. Ich kenne keinen Andern, als Ambrosius, der den Namen Bischof verdient.“[3]) Theodosius II., der eine unbeschränkte Herrschaft über die Kirche in Anspruch nahm, erklärte in dem Beglaubigungsschreiben, welches er dem von ihm für die Synode von Ephesus 431 bestellten Commissär, dem comes Candidian, ertheilte: „er habe an den Berathschlagungen über streitige Glaubenssätze keinen unmittelbaren Antheil zu nehmen; denn es zieme sich nicht, dass Jemand,

---

Ferner *Pseudo-Ambrosius*, De dignitate sacerdot., c. 2: „quippe cum videas regum colla et principum submitti genibus et exosculata eorum dextra, orationibus eorum credant se communiri“ (Opp. IV, App. p. 408).

[1]) *Sulpicius Severus*, Vita B. Martini, c. 20, p. 129.

[2]) *Sozomenus*, Hist. eccl., VII, c. 25 (ed. *Hussey*, Oxonii 1860, p. 761 sqq.).

[3]) *Theodoret.*, V, c. 18 (p. 441).

der nicht zur Zahl der heiligen Bischöfe gehöre, sich in Untersuchung und Entscheidung theologischer Streitigkeiten mische.“ [1])

Die Thatsachen aber zeigen, dass alle diese Zeichen und Aeusserungen der Verehrung nicht einer Unterordnung der kaiserlichen unter die bischöfliche Gewalt entsprangen, dass selbst nicht in rein religiösen oder theologischen Fragen den Bischöfen ein Recht der Entscheidung zugestanden wurde. Trotz dem äussern Glanz und der hohen Würdenstellung, die den Bischöfen gewährt wurden, ist die Bemerkung eines zeitgenössischen Geschichtschreibers der Kirche vollständig richtig: „Seit die Kaiser das Christenthum angenommen haben, hingen die Angelegenheiten der Kirche allein von ihnen ab.“ [2]) Der Ehre, die den Bischöfen zu Theil wurde, entsprachen nicht rechtliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der Staatsgewalt. Auf allen Gebieten des kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsrechts ist der Beweis hierfür zu finden.

Besetzung der bischöflichen Stühle.

Je wichtiger und angesehener die Stellung des Bischofs in der Kirche war, um so grössere Bedeutung musste auch der Besetzung der bischöflichen Stühle zukommen. Die in Bezug hierauf festgestellte kirchliche Ordnung entsprach dem Charakter des bischöflichen Amtes. Welches auch der Ursprung des bischöflichen Amtes gewesen sein mag, jedenfalls war im 3. Jahrhundert der Bischof nicht mehr Beamter der kirchlichen Gemeinde, er galt vielmehr als das von Gott bestellte Organ, das von Gott und der als idealen Einheit gedachten Kirche mit der Leitung der einzelnen

---

[1]) *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 180. *Mansi*, IV, 1118.

[2]) *Socrates*, Hist. eccl. (ed. *Hussey*, Oxonii 1853), V, Prooem., p. 573: „ἀφ' οὗ χριστιανίζειν (οἱ βασιλεῖς) ἤρξαντο, τὰ τῆς ἐκκλησίας πράγματα ἤρτητο ἐξ αὐτῶν καὶ αἱ μέγισται σύνοδοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ γεγόνασί τε καὶ γίνονται.“

kirchlichen Gemeinde beauftragt ist.[1]) Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, welche von Gott mit der Gewalt ausgerüstet sind, die Kirche zu verwalten.[2]) Diese Nachfolge in das Amt der Apostel kann aber nicht die Gemeinde ertheilen, sondern nur die Nachfolger der Apostel selbst. Die bischöfliche Gewalt, die nicht von der Gemeinde abgeleitet wird, kann auch nicht von der Gemeinde übertragen werden, sondern nur von der Kirche und den Trägern der apostolischen Gewalt, den Bischöfen. Schon im 3. Jahrhundert stand der Satz fest, dass die Weihe zum Bischof, d. h. eben die Berufung in die Nachfolge der Apostel und die Uebertragung der kirchlichen Gewalt in der Gemeinde, nur durch Bischöfe erfolgen kann. Andererseits aber hatte die Gemeinde, Klerus und Laien, sich das Recht bewahrt, die Person des zum Bischof zu Weihenden zu wählen. So vereinigten sich die Befugnisse der benachbarten Bischöfe und der Gemeinde zur Neubesetzung des bischöflichen Stuhls. Zur Cyprians Zeit, in der Mitte des 3. Jahrhunderts hatte die kirchliche Ordnung in fast allen Theilen des römischen Reichs eine feste Gestalt gewonnen.[3])

---

[1]) Dass Gott es ist, der die Bischöfe beruft, sagt *Cyprian* an zahlreichen Stellen: De Bono patient. c. 13 (p. 407). Ep. 3 (p. 471). Ep. 55 (p. 629). Ep. 58 (p. 670. 672). Ep. 67 (p. 726. 733). — Constitutiones Apostolicae VIII, c. 5. Gebet bei der Consecration des Bischofs.. ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπισκοπήν...

[2]) Clarus a Mascula auf dem Concil von Carthago im Jahre 256: „Manifesta est sententia Domini nostri Jesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam Domini gubernantes“ (*Cypriani* Opp. p. 459).

[3]) *Cypriani* Ep. 67, c. 5 (p. 739): „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandam est et tenendum, quod apud nos quoque et fere provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quoque conveniant et episcopus deligatur plebe praesente quae singulorum vitam plenissime

War ein Bischofssitz erledigt, so kamen die benachbarten Bischöfe der Provinz in der Bischofsstadt zusammen. Die ganze Gemeinde wurde versammelt und wählte den Mann, den sie an ihrer Spitze zu haben wünschte. Die Bischöfe hielten nun eine Untersuchung über den Gewählten ab; seine Gegner konnten Beschuldigungen gegen ihn vorbringen, seine Anhänger ihn vertheidigen. Die Bischöfe, welche die Weihe im Auftrage Gottes vorzunehmen hatten, waren deshalb auch nicht verpflichtet, jeden Gewählten zu weihen, sondern nur den, dessen Rechtgläubigkeit, Tugendhaftigkeit und Befähigung zum Amt durch die Untersuchung festgestellt worden war.[1]) War der Gewählte nicht als würdig befunden, so hatte eine neue Wahl stattzufinden; denn vor allem hatte die Gemeinde die Befugniss sich würdige Bischöfe zu wählen und unwürdige zurückzuweisen.[2])

Hiermit stimmt auch das achte Buch der Apostolischen Constitutionen, das jedenfalls der Zeit vor Constantin angehört, überein. Nachdem von dem gesammten Volk der würdigste gewählt ist, sollen die Gemeinden, der Klerus und die anwesenden Bischöfe an einem Sonntage sich ver-

---

novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit quod et apud nos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum qui in praesentia convenerant quique de eo apud vos litteras fecerunt judicio, episcopatus ei deferretur et manus ei.... imponeretur."

[1]) *Cypriani* Ep. 67, c. 4 (p. 738): „Coram omni synagoga jubet Deus constitui sacerdotem, id est instruit et ostendit ordinationes sacerdotales non nisi sub populi adsistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente vel detegantur malorum crimina vel bonorum merita praedicentur et sit ordinatio juste et legitima quae omnium suffragio et judicio fuerit examinata."

[2]) a. a. O. (p. 737): „quande ipsa (plebs) maxime habeat potestatem aut eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi." — Vgl. auch Ep. 55 (p. 629). Ep. 58 (p. 672).

sammeln. Der angesehenste der Bischöfe hat die Priester und die Gemeinde zu fragen, ob der Gewählte von ihnen zum Bischof verlangt werde und sie dreimal aufzufordern, über seinen Glauben, seine Tugendhaftigkeit und Lebenswandel Zeugniss abzulegen. [1]) Ist dies für den Gewählten ausgefallen, so treten drei Bischöfe an den Altar; einer von ihnen weiht den Gewählten, indem er ihm die Hand auflegt, während die Diakonen die heiligen Evangelien über sein Haupt halten.

Mit der Ausbildung der Metropolitanverfassung erhielt der Metropolit, der Bischof der Provinzialhauptstadt, die Befugnisse, die Wahl zu leiten, zu bestätigen und den Gewählten unter Assistenz zweier andern Bischöfe zu ordiniren. Das Concil von Nicäa (c. 4 und 6) sanktionirte diese Vorrechte des Metropoliten.

Diese Bestimmungen blieben die kirchlichen Vorschriften für die Wiederbesetzung erledigter bischöflicher Stühle. Der Klerus und die Laien der Gemeinde hatten das Recht den Bischof zu wählen, aber der Metropolit und die Bischöfe der Provinz hatten die Befugniss der Wahl ihre Zustimmung zu versagen. Von dem Metropoliten oder dem von ihm beauftragten Bischof konnte der neue Bischof allein geweiht werden. Zur Bischofsweihe war die An-

---

[1]) Constitutiones Apost., VIII, c. 4, de ordinatione episcopi: „ἐπίσκοπον χειροτονεῖσθαι.... ἄριστον δὴ ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμένον. Οὗ ὀνομασθέντος καὶ ἀρέσαντος, συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις κ. τ. λ.“ Es geht daraus klar hervor, dass die Wahl durch die Gemeinde der Prüfung vorhergegangen ist, dass nicht der Gemeinde ein blosses Zustimmungsrecht zu dem Vorschlag der Bischöfe zustand. Der Bischof frägt das Volk: „εἰ αὐτός ἐστιν, ὃν αἰτοῦνται εἰς ἄρχοντα.“ Der αὐτός kann nur der Gewählte sein, von dem im Eingang der Stelle die Rede ist. Cardinal *Pitra* (Juris eccl. Graec. Hist. et Mon., 1864, I, 73) meint freilich: „Vix monendum lectorem esse puto huc populum adduci non suffragium ferendi, sed testimonium dandi gratia, in partem potius informationis. . quam electionis receptum.“

wesenheit von wenigstens drei Bischöfen unbedingt erforderlich.[1])

Zu den Formalitäten der Wahl kam im Laufe des 4. Jahrhunderts, wenn auch vielleicht noch nicht überall, so doch an vielen Orten der Gebrauch, dass über die Wahl ein Protokoll aufgenommen und von den bei der Wahl Anwesenden unterschrieben wurde.[2])

Wahlmissbräuche.

Indessen je grössern Einfluss das bischöfliche Amt in Kirche, Gesellschaft und Staat seit Constantin erhielt, um so schwieriger musste es werden, die kanonischen Vorschriften über die Besetzung der bischöflichen Stühle thatsächlich durchzuführen und von der Wahl alle fremdartigen, rein

---

[1]) Von dem Antheil des Metropoliten an der Besetzung der bischöflichen Stühle seiner Provinz wird später noch näher zu reden sein. S. Kap. VII.

[2]) *Theodoret.*, Hist eccl., II, c. 31, über die Wahl des Melotius von Antiochia im Jahre 360 (oder 361). — *Augustinus* liess, allerdings gegen die kirchlichen Vorschriften, schon zu seinen Lebzeiten seinen Nachfolger erwählen. Ep. 213 (II, 1027): „Acta excepta a notariis in designando Eradio presbytero: a notariis ecclesiae, sicut cernitis, excipiuntur quae dicimus, excipiuntur quae dicitis et meus sermo et vestrae adclamationes in terram non cadunt.... Hoc ad ultimum rogo ut gestis istis dignemini subscribere qui potestis. — Leo I., ad ep. prov. Vien. *Jaffé*, n. 185 (*Ball.*, I, 633), von 445, c. 6: „Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis. — *Thomassinus* (Vetus et nova eccl. disciplina, P. II, L. 2, c. 3, § 5) schliesst aus dieser letztern Stelle, dass im Abendland nur die Kleriker das Wahldekret unterschrieben hätten. Indessen wird das Gegentheil in der Stelle Augustins ausdrücklich gesagt. Auch in den folgenden Jahrhunderten wurde das Wahldekret von Klerikern wie Laien unterzeichnet. Meines Erachtens erwähnt *Leo* hier nur der subscriptio der Kleriker, um einen Wechsel der Ausdrücke stattfinden zu lassen. Im vorhergehenden c. 4 spricht er von den vota civium, testimonia populorum, honoratorum arbitrium, electio clericorum. Es geht daraus hervor, dass alle diese Ausdrücke keine verschiedenen Befugnisse, sondern nur die Befugniss, an der Wahl sich zu betheiligen, bezeichnen; wie denn auch c. 6 fortfährt: „Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur.“

weltlichen Einflüsse fern zu halten. Seitdem die christliche Gemeinde in den meisten Orten die gesammte oder doch fast die gesammte städtische Bevölkerung umfasste, der bischöfliche Stuhl aber das Ziel vieler ehrgeizigen und herrschsüchtigen Geistlichen, ja auch häufig genug einzelner Laien wurde, gewannen viele Elemente auf die Wahlen Einfluss, die keineswegs einen kirchlichen Charakter hatten, die vielmehr rein weltlicher Natur waren. Immer wieder wurden von den Concilien die Bestimmungen über die Besetzung der Bisthümer eingeschärft, insbesondere die, dass ohne Zustimmung der Bischöfe und ohne Genehmigung des Metropoliten der bischöfliche Stuhl nicht giltig besetzt werden könne.[1])

Wahlumtriebe der schlimmsten Art fanden statt; die städtischen Parteien bemächtigten sich der Angelegenheit und schon frühe werden Klagen laut über Wahlbestechungen und Wahlfälschungen. Bei dieser Gelegenheit, wo sich die gesammte Bevölkerung im öffentlichen Leben bethätigen konnte, traten alle Nachtheile hervor, die ein jahrhundert langes despotisches Regiment auf den öffentlichen Geist und die politische Sittlichkeit ausgeübt hatte. Schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts suchte die Kirche im Orient wenigstens die Masse der Bevölkerung von der eigentlichen Wahl auszuschliessen, den reichen und vornehmen Klassen die Befugniss zum Wählen vorzubehalten und das übrige Volk mit einem, in der Regel wenig bedeutenden Zustimmungsrecht abzuspeisen.[2]) Gregor von

---

[1]) Concil von Antiochien (341), c. 16. 19. 23; von Sardica (343), c. 6; von Carthago (397), c. 12; zweites Concil von Arles (zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts), c. 5.

[2]) Das Concil von Laodicea, das zwischen 343 und 381 stattgefunden zu haben scheint (*Hefele*, a. a. O., I, 746 fg.), c. 13, will schon nicht gestatten, dass τὰ ὄχλα sich an der Wahl betheiligen. *Theodoret* (IV, c. 20) erzählt, dass der Nachfolger des Athanasius († 373)

Nazianz machte sogar im Jahre 374 geradezu den Vorschlag, den Laien jede Betheiligung an der Wahl zu entziehen und das Wahlrecht nur den Klerikern zu übertragen.[1] Im 5. Jahrhundert wurde im Orient in der That das untere Volk von der Wahl ausgeschlossen und dieselbe den höhern Klassen und der Geistlichkeit vorbehalten.[2]

Im oströmischen Reich fand diese Entwicklung ihren Abschluss unter Justinian, der im Jahre 546 in der Novelle 123 durch Staatsgesetz neue Vorschriften über die Bischofswahlen erliess. Die Geistlichkeit und die angesehensten Bürger (πρῶτοι) der Stadt haben drei Candidaten zu wählen, aus denen der Metropolit den Würdigsten zu nehmen und zu weihen hat.

Im Abendlande hatte dagegen die Gemeinde ihr Wahlrecht bewahrt und wenn es auch häufig genug vorkommen

---

gewählt worden sei von den Geistlichen, den Behörden und Vornehmen, dass das Volk nur zugestimmt habe (καὶ ὁ λαὸς δὲ ἅπας ταῖς εὐφημίαις ἐδήλου τὴν ἡδονήν).

[1] *Gregorii Naz.* Orat., 18 (Opp. Paris 1778, I, 356).

[2] In der 16. Sitzung des Concils von Chalcedon am 1. November 451 erklärten die kaiserlichen Commissäre, dass nach dem bestehenden Recht die Metropoliten der Diöcesen Asien, Pontus und Thracien gewählt werden von dem Klerus, den Possessores und Honorati ihrer Stadt unter Zustimmung aller oder der Mehrheit der Provinzialbischöfe (ὥστε ψηφίζεσθαι μὲν παρὰ τῶν ἑκάστης μητροπολέως κληρικῶν καὶ κτητόρων καὶ λαμπροτάτων ἀνδρῶν κ. τ. λ.). In der alten Uebersetzung des Rusticus, die in der Mitte des 6. Jahrhunderts auf Grund einer ältern angefertigt worden ist, werden als Wählerklassen ausser den Geistlichen angegeben die possessores et clarissimi viri (*Mansi*, VII, 450). Clarissimi, λαμπρότατοι, ist die offizielle Bezeichnung der Männer senatorischen Ranges (*Gothofredus* zu c. 23, Cod. Theod., XI, 30 und c. 4, Cod. Theod., VI, 2). Honorati sind aber eben alle diejenigen, welche senatorischen Rang haben. Vgl. *E. Kuhn*, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs bis auf Justinian (1864), I, 200 fg. Sie bildeten einen besonderen Stand. — Der übrigen Bevölkerungsklassen wird in der Erklärung der kaiserlichen Commissare gar keiner Erwähnung mehr gethan.

mochte, dass thatsächlich der Gemeinde ein Bischof aufgedrungen wurde, ohne dass sie befragt worden wäre oder sogar auch gegen ihren ausgesprochenen Willen, so waren dies doch allgemein anerkannte Verletzungen der bestehenden kanonischen Vorschriften. Vornehmlich war es hier der Einfluss der römischen Bischöfe, durch welchen die Aufrechthaltung des bestehenden Rechts ermöglicht und das Wahlrecht der Gemeinde geschützt wurde. Papst Cölestinus, Leo der Grosse, Hilarus schärften zu wiederholten Malen den gallischen Bischöfen ein, dass nur unter Mitwirkung und nach Wahl der Gemeinde ein erledigter Bischofssitz wieder besetzt werden dürfe.[1]) Dabei konnte es denn freilich bei der Auflösung aller staatlichen Ordnung, wie sie die letzten Jahrzehnte des weströmischen Reichs charakterisirt, auch vorkommen, dass eine Stadt, die sich von dem Metropoliten einen Bischof nicht aufzwingen lassen wollte, von dem kampflustigen geistlichen Herrn mit Waffengewalt besetzt wurde und gegen ihren Willen einen Bischof annehmen musste. Der heilige Hilarius von Arles soll mit bewaffneten Schaaren die Städte, deren Bischöfe gestorben waren, überfallen und aus seinen Anhängern ihnen einen Bischof gegeben haben.[2]) Der arianische Burgunderkönig Gundioch belangte den heiligen Mamertus von Vienne bei dem Papste Hilarus, dass er die Stadt Die, welche nicht einmal zu

---

[1]) Papst Cölestinus an die Bischöfe der Provinzen Vienne, Narbonensis I und II von 428 (*Jaffé*, n. 152, *Coustant*, Epistolae Rom. pontif., 1721, p. 1065), c. 5: „Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur.“ — Leo I. (*Jaffé*, n. 213): „Nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat aut oderit et fiat minus religiosa quam convenit, cui non licuit habere quam voluit.“ — Hilarus an Leontius von Arles von 468 (*Jaffé*, n. 331. *Thiel*, a. a. O., I, 146).

[2]) Leo I. von 445 (*Jaffé*, n. 185. *Ball.*, a. a. O., I, 633).

seinem Metropolitansprengel gehörte, mit Waffengewalt eingenommen und ihr einen Bischof aufgedrängt habe.[1])

Aber auch abgesehen von solchen verbrecherischen Unternehmungen musste es häufig dem überwiegenden Einfluss der Geistlichkeit oder den angesehenern Ständen der städtischen Bevölkerung gelingen, die Wahl des Bischofs zu bestimmen, die handel- und gewerbetreibenden Klassen zurückzudrängen. Im Anfang des 5. Jahrhunderts scheint es in Rom Sitte gewesen zu sein, dass am Tage vor der Wahl die angesehenere Geistlichkeit zusammentrat, sich über einen Candidaten einigte und am Wahltag denselben der Bürgerschaft zu gemeinsamer Wahl vorschlug.[2]) Ein besonderes Vorrecht scheint dagegen den höhern Ständen, den Honorati, Possessores, Curiales nicht zugekommen zu sein, obwohl mehrfach ihr Antheil an der Wahl besonders hervorgehoben wird.[3])

Auch der Versuch, den in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts das zweite Concil von Arles machte, das Mitwirkungsrecht der Gemeinde dahin zu beschränken, dass die Gemeinde und der Klerus aus einer von den Bischöfen der Provinz aufgestellten Liste von drei Candidaten einen auszuwählen haben, scheint keinen Erfolg gehabt zu haben.

---

[1]) Hilarus von 463 (*Jaffé*, n. 331).

[2]) Bericht der römischen Geistlichen, welche am 28. Dezember 418 Papst Bonifazius gewählt hatten, an Kaiser Honorius: „Plures in unum convenimus sacerdotes, ut de constituendo successore communi judicio tractaremus... altera die ad ecclesiam Lateranensem habita omnium collatione properavimus, illique participato cum christiana plebe consilio, quem deus jussit, elegimus.“ *Baronius*, Annales eccl., a. 419, n. 9.

[3]) Papst Leo I. von 445. *Jaffe*, n. 185. Siehe oben S. 112, Note 2. An anderer Stelle dagegen sagt er einfach: „Secundum desideria cleri, honoratorum et plebis unanimiter consecrastis episcopum“ (*Jaffé*, n. 213. *Ball.*, a. a. O., I, 890).

Es ist uns wenigstens kein Fall bekannt, in welchem diese Wahlart zur Anwendung gekommen wäre [1].)

Nicht selten wusste die Geistlichkeit oder eine Partei derselben durch irgend ein frommes Wunder oder einen, als solches gedeuteten, aussergewöhnlichen Vorfall die Stimmen der Gemeinde auf den von ihr begünstigten Candidaten zu lenken. Hatte das Wunder seine Kraft auf die leicht empfänglichen Gemüther der Masse ausgeübt, so fand eine eigentliche Wahl nicht mehr statt. In lautem Zuruf begrüssten Geistliche und Laien den von Gott selbst bezeichneten Bischof und selbst wenn eine Gegenpartei vorhanden war, so konnte dieselbe gegen den sich offenbarenden göttlichen Willen nicht ankämpfen. So erzählte die fromme Legende, dass der römische Bischof Fabian im Jahre 236 von Gott selbst zur Nachfolge Petri berufen worden sei, da während der Wahlhandlung eine Taube sich auf sein Haupt gesetzt habe. [2]) Der heilige Ambrosius, der ein hoher Staatsbeamter und noch nicht einmal getauft war, wurde durch die Stimme eines Kindes der Wahlversammlung als der von Gott auserwählte Bischof von Mailand verkündet [3]), und wenige bischöfliche Kirchen gab es, die sich nicht rühmen konnten, dass Gott selbst ein oder das andere Mal sich bewogen gefühlt habe, ihnen unmittelbar einen Bischof zu bezeichnen.

Der Mangel an Gemeinsinn, der Parteihader, die Wahl-

---

[1]) II. Concil von Arles, c. 54: „Placuit in ordinatione episcopi hunc ordinem custodiri, ut primo loco.... tres ab episcopis nominentur, de quibus clerici vel cives erga unum eligendi habeant potestatem.“

[2]) *Eusebius*, Hist. eccl., VI, c. 29.

[3]) *Socrates*, Hist. eccl., IV, 25, sowie *Theodoret*, Hist. eccl., IV, 6, wissen von dem Wunder nichts; wohl aber erzählt es der Biograph des heiligen Ambrosius, *Paulinus* (Vita Ambrosii, c. 6) und gab damit eine Anleitung für zahlreiche Bischofswahlen der spätern Zeit.

umtriebe, wie sie bei Gelegenheit der bischöflichen Wahlen zu Tage traten, boten in vielen Fällen die günstige Gelegenheit dar, um thatsächlich das Wahlrecht der Gemeinde zu beseitigen. Die Briefe des Apollinaris Sidonius gewähren uns einen lehrreichen Einblick in die Zustände der gallischen Kirche. In eingehenden Schilderungen hat er uns die Vorgänge bei der Wiederbesetzung der Bischofssitze von Châlons und Bourges erzählt. Nach dem Tode des Bischofs von Châlons versammelten sich die Bischöfe der Provinz unter Leitung des Metropoliten, des Bischofs Patiens von Lyon, in Châlons, finden aber dort die ganze Bürgerschaft in verschiedene Parteiungen getheilt, die sich an drei Bischofscandidaten anschliessen. Das Interesse der Kirche hat Niemand im Auge. Der eine Candidat hat kein anderes Verdienst als seine vornehme Geburt; der zweite hatte durch seine glänzenden Gastmähler sich Anhänger geworben; der dritte hatte in einem stillschweigenden Vertrag seiner Partei die Kirchengüter als Beute versprochen. In dieser Sachlage traten die Bischöfe zu geheimer Berathung zusammen und fassten den Beschluss, von einer Wahl durch die Gemeinde ganz abzusehen und ihren eignen Candidaten zum Bischof zu weihen. Die Bürgerschaft war darüber so erstaunt, jede Partei fühlte sich wenigstens insofern zufriedengestellt, als nicht der Candidat der Gegenpartei Bischof wurde, dass Niemand Einsprache zu erheben wagte, und die Consecration des neuen Bischofs in Ruhe vollzogen werden konnte.[1])

Bei der Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls von Bourges, mit dem die Würde eines Metropoliten der Provinz Aquitania I. verbunden war, spielte Sidonius, der inzwischen Bischof von Clermont geworden war und als

---

[1]) Epist. IV, 25 (*C. Solii Apollinaris Sidonii* Opp. ed. *Sirmond*, Opp. Varia 1728, I, 553).

solcher der Provinz angehörte, selbst eine thätige Rolle. Die meisten Bischofssitze der Provinz waren schon (471) in die Hände der Westgothen gefallen. Trotz der gefahrvollen Zeiten konnten sich die Bürger über einen Candidaten nicht einigen. Die Zahl der Candidaten war so gross, dass sie auf zwei Bänken keinen Platz gefunden haben, wie Sidonius uns mittheilt. Jeder suchte durch Bestechungen seinen Zweck zu erreichen, dem meistbietenden schien der Erfolg gesichert. [1]) Sidonius brachte es durch seinen persönlichen Einfluss dahin, dass die Parteien sich vereinigten und ihm die Benennung eines Bischofs übertrugen. Die Wahlberechtigten schwureu, den von ihm bezeichneten zu wählen, und so kam die Wahl eines neuen Bischofs zu Stande. [2])

Aus beiden Erzählungen geht hervor, in welchem Umfange Geldbestechungen und andere unlautere Einwirkungen die Bischofswahlen in Gallien im 5. Jahrhundert beherrschten. In den letzten Jahren der römischen Herrschaft erliess der Schattenkaiser Glycerius noch ein strenges Gesetz gegen Wahlbestechungen und diejenigen, die sich bestechen liessen. Das bischöfliche Amt habe dadurch fast gänzlich seinen heiligen Charakter verloren, die Wahl sei zu einem

---

[1]) Epist. VII, 5 (l. c. p. 590): „tremit populus per studia divisus ... omnia incurrunt levia, varia, fucata et quid dicam? sola est illic simplex impudentia... rem jam dudum in nundinam mitti auctionemque potuisse, si quam paratus invenitur emptor, venditor tam desperatus inveniretur." — Epist. VII, 9 (p. 596): „Etenim tanta turba competitorum, ut cathedrae unius numerosissimos candidatos nec duo recipere scamna potuissent."

[2]) Die Rede, durch welche Sidonius seinen Mann der Gemeinde empfahl, ist uns in seiner Briefsammlung erhalten. Ep. VII, 9 (p. 597—601). Dieselbe schliesst: „Et quia sententiam parvitatis meae in hac electione valituram esse, jurastis (siquidem non est validius dicere sacramenta quam scribere)... Simplicius est, quem provinciae nostrae metropolitanum, civitati vestrae summum sacerdotem fieri debere pronuntio. Vos autem de viro de quo loquimur, si novam sententiam meam sequimini, secundum vestram veterem consonare."

Handelsgeschäft geworden. Das Vermögen der Kirche müsse dazu dienen, das Geld zu den Bestechungen zu liefern oder die vor der Wahl gemachten Versprechungen zu erfüllen. Darin liege der Grund, dass die beleidigte Gottheit schweres Unheil über das römische Reich verhänge. Jeder Bischof, der durch Bestechungen sein Amt erlangte, sei nach einem Jahre wieder abzusetzen; während dieses Jahres habe ein Fiscalbeamter alle Ausgaben aus der Kirchenkasse zu genehmigen. Dieselbe Strafe treffe den Ordinator des Bischofs. Die Bürger, die sich haben bestechen lassen, sollen aus ihrer Vaterstadt, der sie so schlecht gedient haben, verbannt werden und eine Geldstrafe im Betrage der Summe, mit der sie sich haben bestechen lassen, entrichten. [1])

Bischöfe in Gallien im 5. Jahrhundert.

Doch darf nicht übersehen werden, dass diese Missbräuche keineswegs überall die Herrschaft erlangt hatten. Unter den gallischen Bischöfen des 5. Jahrhunderts lassen sich zwei Klassen unterscheiden. Die eine bestand aus Männern, die den vornehmen Kreisen des Landes angehörend ihre Jugend und ihr Mannesalter im weltlichen Leben, in den Genüssen einer überfeinerten Zeit, in dem Staatsdienste zugebracht hatten und bei herannahendem Alter in der einflussreichen und hochangesehenen Stellung eines Bischofs

---

[1]) Glycerii Edictum datum ad Himelconem Praefectum Praet. Italiae vom 10. März 473 bei *Ballerini*, II, 677: „Ademtum est studium bonae conscientiae fecitque id quod de Deo sperare debuit, ad pecuniam et exactionem vocare. Hinc natum est, ut antistitum reverentia magis potestas saeculi putaretur et tyrannos politas esse se malint qui vocabantur antistites, ac religione neglecta sub hominum patrociniis constituti publica magis quam divina curarent.... Unde factum credimus, ut offensa divinitas quod tot malis probamus experti favorem suae majestatis averteret et Romanam gentem tantis, quae transacta sunt, in fortunis fatigaret.“ Das Schreiben Himelcos an den Praefectus Praet. Galliarum Protadius vom 29. April 473, mit welchem er die Uebersendung des Edictes begleitete, l. c. p. 679.

einen würdigen Abschluss ihres Lebens sahen. Jedes kirchlichen Sinnes bar scheuten sie sich wenig zur Erlangung dieses Zieles sittlich verwerfliche Mittel anzuwenden, wie sie es auch in ihrem frühern Leben gewohnt waren. Die christliche Religion, die sie äusserlich angenommen hatten, durchdrang sowenig vor wie nach der Besteigung des bischöflichen Stuhls ihre Denkungsart; auch als Bischöfe waren sie die in dem antiken Ideenkreise lebenden vornehmen Herren, die sich nur bemühten, mit Anstand ihre kirchliche Würde zu tragen und bei geeigneter Gelegenheit in künstlich gedrehten Phrasen christliche Predigten zu halten. Ein Muster dieser Gattung ist Apollinaris Sidonius, der uns in seinen Briefen ein lebendiges Bild der damaligen vornehmen Welt vorführt.[1])

Ganz anders ist die zweite Klasse von Bischöfen geartet. Sie sind meist aus dem berühmten Kloster der Insel Lérins hervorgegangen, das um das Jahr 410 gegründet bald einen grossen Aufschwung nahm und eine Pflegestätte der christlichen Theologie und Philosophie wurde. Die hier herangebildeten Bischöfe machten durch ihr Talent und ihre Schriften Gallien zu einem der wichtigsten Sitze der christlichen Wissenschaft dieser Zeit. In ihren Ansichten und ihrem Charakter zum Theil weit auseinandergehend, war ihnen doch gemeinsam, dass sie es mit dem Christenthum und mit ihrem bischöflichem Amte Ernst nahmen. Sie gelangten zu den bischöflichen Sitzen offenbar durch den Einfluss, den ihre Persönlichkeit, ihre

---

[1]) Vgl. insbesondere die treffende Charakteristik des Sidonius von *G. Kaufmann*, Die Werke des C. Solius Apollinaris Sidonius als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit (Göttingen 1864). — Das Werk von Abbé *Chaix*, Saint Sidoine Apollinaire et son siècle (2 Bde., Clermont 1867), ist eine kritiklose Lobrede auf Sidonius, die nicht selten den Charakter eines Erbauungsbuchs annimmt.

Sittenstrenge, ihre Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit auf die Bevölkerung ausübten.[1])

Einfluss des Kaisers.

Einer Bestätigung durch den Kaiser oder eine Staatsbehörde bedurfte die Wahl nicht. Wohl aber nahmen die Kaiser die Befugniss in Anspruch, in jedem einzelnen Fall aus eigner Machtvollkommenheit den neuen Bischof zu bezeichnen. Selbstverständlich kam es verhältnissmässig selten vor, dass sie bei entfernten, oder wenig bedeutenden Bischofssitzen von dieser Befugniss Gebrauch machten. So nimmt es nicht Wunder, dass uns aus Gallien kein Beispiel erhalten ist, wo ein Kaiser den Bischofstuhl besetzt hätte. Während es in Constantinopel seit Theodosius I. geradezu Regel wurde, dass der Patriarch von dem Kaiser ernannt wurde[2]), lässt sich aus dem Abendland ein solches direktes Eingreifen in die Besetzung der bischöflichen Stühle nicht nachweisen, wenn auch nicht selten eine Beeinflussung der bischöflichen Wahlen durch den Kaiser oder hohe Beamte stattgefunden hat. Nur in der sagenhaft ausgeschmückten Erzählung von der Wahl des Ambrosius zum Bischof von Mailand wird erwähnt, dass Kaiser Valentinian I., der damals (374) in Mailand seine Residenz hatte, die von dem Volk und den Bischöfen vorgenommene Wahl genehmigt

---

[1]) Die Verschiedenheit dieser beiden Klassen von gallorömischen Bischöfen des 5. Jahrhunderts wird richtig hervorgehoben von *Fauriel*, Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des Conquérants Germains (1836), I, 402 fg.

[2]) *Thomassinus,* Vetus et nova eccl. Disciplina, P. II, lib. II, c. 6. — Insbesondere aber *Chr. Lupus*, Diss. de regia Antistitum nominatione (Opp. ed. *Philippin.,* Venet. 1725, IV, 115—123). — Vgl. auch *Staudenmaier*, Geschichte der Bischofswahlen mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben (1830), S. 34—51, der jedoch in diesem Theile des Buches nur *Thomassinus* wiedergibt, auch dessen Grundirrthum theilt, dass die Bestätigung der Wahl und die Ordination damals noch Eins und dasselbe gewesen seien (S. 24. — *Thomassinus*, P. II, lib. II, c. 1, § 7).

habe. Doch dürfte diese Genehmigung damit zusammenhängen, dass Ambrosius vor der Wahl noch nicht getauft war und die Stelle eines Gouverneurs der ligurischen Provinz bekleidete. [1]) Keinenfalls kann daraus geschlossen werden, dass jede Bischofswahl der kaiserlichen Bestätigung bedurft hätte.

In der Kirche waren schon frühe Stimmen laut geworden gegen jede Beeinflussung der Bischofswahlen durch den Kaiser oder die Staatsbehörden. Schon Athanasius hatte gefragt: „Wo ist denn der Canon, der zulässt, dass aus dem kaiserlichen Palast die Bischöfe geschickt werden?“ [2]) Die apostolischen Canonen hatten erklärt, jeder Bischof solle seines Amtes entsetzt werden, der mit Unterstützung der weltlichen Macht den bischöflichen Stuhl bestiegen hätte. [3]) Indessen waren dies fromme Wünsche, die in den Kreisen jener streng gesinnten Kirchenlehrer gehegt wurden, die auch nach der Bekehrung des römischen Staats zum Christenthum die Trennung der Kirche vom Staat, die Fernhaltung der Kirche von jedem weltlichen und desshalb sündhaften Einfluss predigten. Unberührt hiervon hielten die Kaiser an der von ihnen beanspruchten Befugniss fest, ohne für die Ausübung derselben eine bestimmte Form aufzustellen.

Streitige Bischofswahlen.

Auch bei streitigen Bischofswahlen konnte der Kaiser, gestützt auf seine unumschränkte Gewalt, einschreiten, um entweder selbst die Entscheidung zu fällen oder durch ein Concil fällen zu lassen. Sehr bezeichnend für die Stellung des Kaisers zur Kirche sind die Vorgänge bei dem durch

---

[1]) *Socrates*, Hist. eccl., IV, c. 25. *Theodoret*, Hist. eccl., IV, c. 6.

[2]) *Athanasius*, Historia Arian. ad Monachos, c. 51 (ed. Patavii 1777, I, 296): „ποῖος γὰρ κανὼν ἀπὸ παλατίου πεμπέσθαι τὸν ἐπίσκοπον.“

[3]) Canon 31: „εἴ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος δι’ αὐτῶν ἐγκρατὴς γένηται ἐκκλησίας, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω.“

eine zwiespältige Wahl herbeigeführten Streite zwischen Bonifazius und Eulalius um den römischen Stuhl in den Jahren 418 und 419. Der römische Klerus und die Gemeinde zerfielen in zwei Parteien. Jede Partei hatte nach dem Tode des Papstes Zosimus einen Bischof gewählt. Auf dem Bericht des Praefectus Urbi, Symmachus, erkannte Kaiser Honorius den Eulalius als rechtmässigen Bischof an, nicht indem er als Richter der beiden Parteien auftrat, sondern indem er nur erklärte, dass nach dem ihm zugegangenen Berichten bei der Wahl und Weihe des Eulalius die kirchlichen Vorschriften beobachtet worden seien. Eine besondere Anerkennung durch den Kaiser bedürfe desshalb Eulalius auch nicht.[1]) Sein Gegner wurde aus der Stadt verbannt. Indess wandten sich nun die Anhänger des letztern an den Kaiser. Sie suchten nachzuweisen, dass der Kaiser durch falsche Berichte getäuscht worden sei, baten um Rücknahme der frühern Erlasse und um Vorladung beider Parteien vor den Kaiser, damit derselbe nach der vor ihm geführten Verhandlung die Entscheidung fällen könne.[2]) Der Kaiser ging hierauf ein, wollte jedoch die Entscheidung nicht selbst treffen, sondern berief ein Concil nach Ravenna, vor dem beide Parteien zu er-

---

[1]) Honorius an Symmachus vom 2. Jan. 419: „(Eulalius) cui competens numerus, ordinantium legitimus, solemnitas temporis locique qualitas recte venerandam nominis apicis contulerunt. Cum autem Bonifacio constet omnia defuisse, superflue expectatam sententiam nostram esse sensimus“ (*Symmachi* Epist. X, 72. *Hænel*, Corpus legum, p. 239).

[2]) *Baronius*, Ann. a. 419, n. 9: „Petimus pietatem vestram ut removeri priora constituta jubeatis atque Eulalium... ad comitatum serenitatis vestrae cum auctoribus suis debere adduci... Jubeat etiam vestra clementia omnes adesse quos causa constringit.. Invenietis cum coeperit agitari interna dissensio quod omnibus divinis legibus abhorreat, verum etiam displicere possit humanis, quo hoc consecuti agamus aeterno Imperio vestro maximas atque uberes gratias.“

scheinen hatten.[1]) Indessen konnte das Concil zu keiner Entscheidung gelangen; der Kaiser hob dasselbe auf, um ein grösseres Concil von Bischöfen aus Afrika und Gallien zur Entscheidung zu berufen. In der Zwischenzeit sollten weder Eulalius noch Bonifazius nach Rom zurückkehren.[2]) Wer von ihnen diesem Befehle zuwider handle, solle nach der kaiserlichen Entscheidung und der Ansicht des Concils schon im voraus verurtheilt sein.[3]) Trotzdem drang Eulalius in Rom ein und wurde nun von dem Kaiser verbannt, während sein Gegner Bonifazius als rechtmässiger Bischof von Rom anerkannt wurde. Das vom Kaiser berufene Concil kam in Folge dessen nicht zu Stande, da der Grund seiner Berufung weggefallen war. Indessen nahm der Kaiser Veranlassung für die Zukunft den Unruhen, welche durch zwiespältige Wahlen hervorgerufen werden, vorzubeugen. Er bestimmte, das künftighin im Falle einer Doppelwahl keiner der beiden Gewählten Bischof werden solle, selbst wenn er schon geweiht worden wäre, sondern vielmehr eine Neuwahl stattzufinden habe.[4])

Obgleich diese Verordnung des Kaisers nur kurze Zeit in Geltung gestanden hat, da sie durch Publication des

---

[1]) *Baronius* a. 419, n. 14.

[2]) Honorius an den Proconsul Largus von 420. *Baronius* a. 419, n. 36. *Hænel*, a. a. O., p. 240.

[3]) Honorius an Symmachus vom 3. April 419: „Nam cum ordinatione nostra et sententia episcoporum quorum in Synodo maior se multitudo collegerat... id fieri definitum esset, ut sciret se specialiter esse damnatum, quicumque ad incitandum populum urbem fuisse ingressus..." *Baronius* a. 419, n. 32. *Hænel*, a. a. O., p. 240.

[4]) Honorius an Bonifazius von 420: „At si duo contra fas temeritate certantium fuerint ordinati, nullum ex his futurum penitus sacerdotem, sed illum solum in sede apostolica permansurum, quem ex numero clericorum nova ordinatione divinum judicium et universitatis consensus elegerit." (*Coustant*, a. a. O, p. 1027. *Hænel*, a. a. O., p. 239.)

Codex Theodosianus ausser Kraft gesetzt wurde, so zeigt sie doch unzweideutig, dass weder der Kaiser noch der römische Bischof in der kaiserlichen Gesetzgebung über Bischofswahlen einen Missbrauch der staatlichen Gewalt, einen Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche erblickten. Die unumschränkte Gewalt des Kaisers berechtigte ihn, im einzelnen Fall kirchliche Streitigkeiten zu entscheiden, wie sie ihn berechtigte, über kirchliche Verhältnisse Gesetze zu erlassen. Die Ausübung der kaiserlichen Gewalt war aber weder an bestimmte Formen gebunden noch waren die Fälle im voraus bestimmt, in welchen eine staatliche Mitwirkung zu kirchlichen Akten erforderlich gewesen wäre. So hat der Kaiser die Entscheidung über streitige Wahlen zuerst einem Concil überlassen, dann aber sie selbst getroffen. Andererseits bedurfte die bischöfliche Wahl zu ihrer Giltigkeit keineswegs der kaiserlichen Bestätigung, wie dies Honorius in dem Schreiben vom 2. Januar 419 ausdrücklich sagt, wie sich aber auch aus der Verordnung von 420 ergibt. Ueber die Besetzung des römischen Bischofsstuhls galten dieselben kirchlichen wie weltlichen Normen, die überhaupt für die Besetzung bischöflicher Stühle in Anwendung kamen. Nur die Verordnung von 420 scheint ausschliesslich auf Rom Bezug gehabt zu haben.[1])

Erfordernisse in der Person des zu Wählenden.

Schon seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts hatte die Kirche, um den Bischofswahlen einen bessern Erfolg zu sichern und einigen der stärksten Missbräuche, die gerade

---

[1]) Irrig ist es, wenn *Ottokar Lorenz* in „Papstwahl und Kaiserthum“ (Berlin 1874, S. 12—17), behauptet, jede Wahl eines römischen Bischofs hätte der Bestätigung des Kaisers bedurft, und in ebenso entschiedner wie falscher Weise, „die Meinung zurückweisen zu müssen glaubt, dass jemals irgend ein Gewählter im alten Rom sein Amt auszuüben vermocht hätte, wenn es ihm nicht vom Kaiser aufgetragen worden wäre.“ Die ganze Darstellung von Lorenz ist ungenau. Das von ihm erwähnte Concil von Spoleto hat nie stattgefunden.

damals einzureissen begannen, vorzubeugen, Beschränkungen in Bezug auf die Person des zu wählenden Bischofs einzuführen gesucht, ohne jedoch hiermit vollständig durchdringen zu können. Kaum hatte sich das Oberhaupt des Staats der Kirche zugewandt, so drängten sich viele Personen zum Bischofsamt, ohne einen innern Beruf und ohne die nöthige Vorbereitung und Erfahrung zu haben. Schon das Concil von Nicäa musste im Canon 2 verbieten, dass Menschen, die kaum erst das Heidenthum verlassen haben, mit der Taufe gleichzeitig das bischöfliche Amt erhalten.[1]) Das Concil von Sardika (343) hatte c. 11 vorgeschrieben, dass Niemand Bischof werden solle, der nicht vorher das Amt eines Lektor, Diakon und Priesters versehen habe, und dass zwischen einem jeden dieser Aemter eine längere Zeit liege, damit sein Glaube, die Güte seiner Sitten, seine Standhaftigkeit und Bescheidenheit erkannt werden können.

Eine weitere Ausführung dieser allgemeinen Bestimmung erfolgte durch die römischen Bischöfe. Siricius erklärte im Jahre 385 dem Bischof Himerus von Tarragona, dass Niemand zum Bischof geweiht werden solle, der nicht 45 Jahre alt und 10 Jahre Priester gewesen.[2]) Weniger streng ist Papst Zosimus, der zwar auch verlangt, dass Niemand zum

---

[1]) Wiederholt von den Apostolischen Canonen, c. 80, jedoch mit dem bezeichnenden Schluss „εἰ μήπου κατὰ θείαν χάριν τοῦτο γίνεται“, „wenn es nicht etwa durch besondere göttliche Gnade geschieht“. Man hatte sich hiermit eine Hinterthüre geöffnet, wovon denn auch bei geeigneter Gelegenheit Gebrauch gemacht wurde.

[2]) *Jaffé*, n. 65. *Coustant*, a. a. O., p. 633, c. 9. 10. Die wahrscheinlich unter Papst Siricius (384—398) abgehaltne Römische Synode hatte in c. 12 auf eine Anfrage gallischer Bischöfe nur dahin entschieden, dass die Bischöfe aus den clerici genommen werden sollen. (*Bruns*, a. a. O., II, 280. Ueber die Zeit dieses Concils, *Coustant*, a. a. O., p. 683. *Maassen*, a. a. O., p. 242. Andere wie *Hefele*, a. a. O., II, 87, setzten die Synode in das Jahr 402 unter Papst Innocenz I.)

Bischof gewählt werde, der nicht die untern Stufen durchgemacht, und der auch als frühsten Zeitpunkt für Erlangung der Priesterwürde das vollendete 35. Lebensjahr bezeichnet, der jedoch keine zehnjährige Zwischenzeit zwischen Priester- und Bischofsweihe fordert, sondern nur ein sittenstrenges Verhalten des Priesters.[1])

Eine andere von den römischen Bischöfen mehrfach eingeschärfte Bestimmung ging dahin, dass der Bischof, wenn immer möglich, aus der Geistlichkeit des Bisthums zu nehmen sei. Die Geistlichen hätten einen Anspruch darauf, dass der Bischof aus ihrer Mitte hervorgehe, ihnen kein Fremder aufgedrungen werde.[2]) Indessen die eine wie die andere Vorschrift wurden in der Praxis nicht beachtet. Nicht selten kam es vor, dass Personen wichtigen Bisthümern vorgesetzt wurden, die noch nicht einmal die Taufe empfangen hatten, wie Nektarius, der von Kaiser Theodosius I. zum Patriarchen von Constantinopel ernannt wurde, wie Ambrosius, der erst nach seiner Wahl zum Bi-

---

[1]) *Jaffé*, n. 131; vom 21. Februar 418 (*Coustant*, a. a. O., p. 968) an Hesychius von Salona, c. 3. „De quo loco (sacerdotio presbyterii) si eo illum exactior ad bonos mores vita produxerit, summum pontificatum sperare debebit.“

[2]) Papst Cölestinus an die Bischöfe der Provinz Vienne und Narbonne vom 26. Juli 428 (*Jaffé*, n. 152. *Coustant*, a. a. O., p. 1065): „Tunc alter de altera eligatur ecclesia, si de civitatis ipsius, cui est episcopus, ordinandus, nullus dignus, quod evenire non credimus poterit inveniri. Primum enim illi reprobandi sunt, ut aliqui de alienis ecclesiis non merito praeferantur. Habet unusquisque clericorum suae fructum militiae in ecclesia, in qua suam per omnia officia transegit aetatem...“ — Papst Leo I. an die Bischöfe der Provinz Vienne von 445 (*Jaffé*, n. 185. *Ballerini*, a. a. O., I, 633) c. 6: „omnium clericorum atque omnium civium voluntate discussa ex presbyteris ejusdem ecclesiae vel ex diaconibus optimus eligatur.“ — Papst Hilarus an Ascanius, Bischof von Tarragona vom 30. Dez. 465 (*Jaffé*, n. 335. *Mansi*, VII, 927).

schof von Mailand sich taufen liess.[1] Papst Zosimus beklagte sich bitter, dass in Gallien und Spanien wie nicht weniger in Afrika es zur Gewohnheit geworden sei, Laien zu Bischöfen zu erheben.[2] Dass hieran auch durch die Ermahnungen der Päpste nichts geändert wurde, zeigen die Briefe des Apollinaris Sidonius, in denen zahlreiche Bischöfe erscheinen, die theils unmittelbar aus dem Laienstand auf den Bischofstuhl gehoben wurden, wie Sidonius selbst, wie jener Simplicius, der durch den Einfluss des Sidonius Bischof von Bourges wurde[3], theils aber vorher dem Klerus des Bisthums nicht angehört hatten, wie jene Mönche des Klosters Lérins, die im 5. Jahrhundert die Bischofstühle des südlichen Galliens zierten.

II. Der Klerus.

Die Bischöfe, insbesondere in den grossen, volkreichen Städten, waren von einem zahlreichen Klerus umgeben, der in strenger Abhängigkeit von ihnen, unter ihrer Leitung und Anweisung die kirchlichen Verrichtungen vollzog, dessen Mitglieder überall als die Gehilfen und Diener des Bischofs erscheinen. Schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts hatten

---

1) Ueber beide Fälle siehe das Nähere bei *Thomassinus* P. II., L. II, c. 6, § 2. 7. 8.

2) *Zosimus*, a. a. O., c. 1: „Hoc autem specialiter et sub praedecessoribus nostris et nuper a nobis interdictum constat esse litteris ad Gallias Hispaniasque transmissis, in quibus regionibus familiaris est illa praesumptio, quamvis nec Africa super hac admonitione nostra habeatur aliena, ne quis penitus contra patrum praecepta qui ecclesiasticis disciplinis per ordinem non fuisset imbutus... nequaquam ad summum ecclesiae sacerdotium adspirare praesumeret."

3) *Sidonii* Ep. VII, 9. In der zu Gunsten des Simplicius gehaltenen Rede hebt es sogar Sidonius als einen Vorzug seines Candidaten hervor, dass er kein Kleriker sei und deshalb über deren Parteiungen stehe (p. 593): „Si clericum dixero, sequentes aemulantur, derogant antecedentes."

sich, wenigstens in den grossen Hauptstädten, für die alten Hauptämter der Priester und der Diakonen mehrere Vorstufen gebildet. Es waren neue klerikale Aemter entstanden, deren Träger vornehmlich bei der Vollziehung des mit immer grösserem Prunke ausgestatteten Gottesdienstes ihre Funktionen zu vollziehen hatten. So erwähnt schon Papst Cornelius in seinem Schreiben an Bischof Fabius von Antiochien es als eine bekannte Thatsache, dass es in der römischen Gemeinde 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen und 52 Exorcisten, Lektoren und Ostiarien, im ganzen also ausser dem Bischof 154 Kleriker gab.[1]) Wenn demnach in den Zeiten, wo die Kirche nur geduldet war, der Klerus schon numerisch eine Macht in den einzelnen Gemeinden bildete, so musste sich die Zahl seiner Glieder ausserordentlich vermehren, seitdem die Kirche in der Gunst des Kaisers sich sonnen konnte und der Klerus als Gesammtheit wie auch seine einzelnen Angehörigen mit höchst vortheilhaften und begehrenswerthen Vorrechten ausgestattet wurden.

Aufnahme in den Klerus.

Die Aufnahme in den Klerus erfolgte durch den Bischof, der aber hierbei seinen Klerus und die Gemeinde zu Rathe ziehen musste. Diese Mitwirkung des Klerus und der Gemeinde war seit Alters vorgeschrieben, ohne dass jedoch eine durch den Bischof eigenmächtig vorgenommene Aufnahme in den Klerus desshalb ungiltig gewesen wäre. Eine eigentliche Wahl durch Klerus und Gemeinde fand unzweifelhaft nicht statt. Es scheint, dass der Bischof nur vorher mit dem Klerus darüber Berathung pflog, die Na-

---

[1]) *Eusebius*, Hist. eccl., VI, c. 43. *Constant*, a. a. O., p. 146. Die neuste Erörterung über die Bedeutung dieser Aemter im 3. Jahrhundert gibt *Probst*, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (Tübingen 1873), S. 97—120. Vgl. auch *Rothe*, Vorlesungen über Kirchengeschichte, I, 334 fg.

men der neu aufzunehmenden Personen dann der Gemeinde verkündet wurden, die dagegen Einsprache erheben konnte. Die Entscheidung lag in der Hand des Bischofs.[1])

Taufe Voraussetzung.

Als selbstverständlich galt es, dass nur Glieder der Kirche, nur Getaufte in den geistlichen Stand treten konnten. Die Vorschrift findet sich in dieser Zeit nirgends ausdrücklich ausgesprochen, eben weil Niemand an ihrer Giltigkeit zweifelte. Doch fehlt es nicht an mittelbaren Zeugnissen, welche den urkundlichen Nachweis für ihr Vorhandensein und ihre durchgängige Beobachtung liefern.[2])

Keine Weiber. Diakonissinnen.

Fast ebenso allgemein anerkannt war es, dass Weiber von dem Stande des Klerus ausgeschlossen waren. Nur einzelne Sekten in Arabien hatten Frauen als Priesterinnen zugelassen, was aber als verwerfliche Ketzerei keine Verbreitung fand. Auch die sogenannten Diakonissinnen, Witwen und Jungfrauen, welche sich der Kranken- und

---

[1]) *Cypriani* Epist. 38 (p. 579): „In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare. Sed exspectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia.“ — Statuta ecclesiae antiqua, c. 22: „ut episcopus sine consilio clericorum suorum clericos non ordinet, ita ut civium conniventiam et testimonium quaerat.“ (*Bruns*, a. a. O., I, 143). — Vita Augustini von *Possidius Afer*, c. 22: „In ordinandis sacerdotibus et clericis consensum majorum christianorum et consuetudinem ecclesiae sequendam esse arbitrabatur..... Cum Valerius episcopus... de providendo et ordinando presbytero civitati plebem Dei adloqueretur et exhortaretur, jam scientes catholici Augustini propositum et doctrinam manu injecta eum tenuerunt, et ut in talibus consuetum est episcopo ordinandum intulerunt, omnibus id uno consensu et desiderio perfici petentibus magnoque studio et clamore flagitantibus.“

[2]) Dass nur Getaufte Kleriker werden konnten, ist in dem Canon 19 des Nicänischen Concils enthalten, indem durch denselben die Bestimmung getroffen wird, dass diejenigen Glieder der Sekte der Paulianisten, die Kleriker gewesen und zu der katholischen Kirche zurückgekehrt sind, erst nach Wiederempfang der Taufe in den Klerus aufgenommen werden dürfen.

Armenpflege widmeten und die während des Gottesdienstes die Abtheilung der Frauen in der Kirche zu überwachen hatten, wurden dem Klerus nicht zugerechnet, obgleich ihre Aufnahme mit einem Ritus vorgenommen wurde, welche der Ordination zum Kleriker sehr nahe kam und das Gelübde der betreffenden Witwe oder Jungfrau in sich schloss, sich und ihre Thätigkeit für immer Gott zu weihen.[1]) Gerade in Bezug auf sie wird mehrfach die Vorschrift wiederholt, dass ihre Aufnahme keine Weihe im eigentlichen Sinne sei und sie dem geistlichen Stande nicht angehören.[2]) Der auf sie angewandte Ritus, der wie bei der priesterlichen Ordination in dem Auflegen der Hände bestand, deutete nicht die Uebertragung des geistlichen Charakters an, sondern nur die unter Segnung erfolgende Uebertragung eines Amtes. Doch finden sich auch allgemeine Aussprüche einzelner Concilien, welche den Weibern wie den Zutritt zu dem Altar, so überhaupt die Vollziehung jeder kirchlichen Handlung unter Berufung auf die apostolische Disciplin verbieten.[3])

---

[1]) Ueber die Diakonissinen und ihre Stellung im kirchlichen Leben, vgl. *Probst*, Kirchliche Disciplin, S. 162 fg.

[2]) Der Unterschied zwischen der Ordination der Diakonissinen und der der Kleriker ist insbesondere scharf hervorgehoben von *Epiphanius* in der vielfach angeführten Stelle, Panarium 79, c. 4. Hierher dürfte auch gehören Concil von Laodicea, c. 11 (siehe die Erläuterungen von *Hefele*, a. a. O., I, 757). Das Concil von Orange (441), c. 36, verbietet überhaupt, dass die Diakonissinen eine Weihe erhalten; sie sollen mit den Laien beim Gottesdienst den Segen empfangen. C. 221 der Breviatio des Fulgentius Ferrandus (Bibliotheca juris canonici veteris. ed. *Voëllus* et *Justellus*. Paris 1661, I, 455) beruht auf c. 11 des Concils von Laodicea.

[3]) Concil von Laodicea, c. 44; Weiber dürfen an den Altar nicht herantreten (*Bruns*, a. a. O., I, 78). Oefter wiederholt. Der Grundsatz, dass die Weiber von dem Empfang der Weihen ausgeschlossen sind, für welchen *Hinschius* (Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Berlin 1869, I, 8) eine ihn direkt aussprechende Stelle vermisst, ist enthalten in dem c. 2 des Concils

Waren demnach seit Alters Ungetaufte und Frauen überhaupt von dem geistlichen Stande ausgeschlossen, so sollten doch auch nur solche Christen in demselben Aufnahme finden, welche durch ihre Persönlichkeit, ihr bisheriges sittliches Verhalten, ihre erprobte Glaubensstärke eine Bürgschaft darboten, dass sie das ihnen anvertraute kirchliche Amt im Sinne der Kirche verwalten würden. Gerade auf das Vorhandensein solcher Eigenschaften war die Prüfung gerichtet, welcher die Neuaufzunehmenden von der Gemeinde, dem Klerus und dem Bischof unterworfen wurden. Wie das Concil von Nicäa es ausdrückt, verlangte die Kirche Tadelloses (Kanon 9). Es wurden von den verschiedenen Concilien verschiedene Bedingungen für die Aufnahme in den Klerus aufgestellt, die nach und nach gemeinsame Vorschriften der gesammten Kirche wurden und die Grundlagen bilden für die noch heute von der katholischen Kirche festgehaltenen Normen. So war das erste Erforderniss der Nachweis der sittlichen Reinheit. Wer eine schwere Sünde begangen hatte, sollte später nicht mehr in den Klerus eintreten. Noch im Anfang des 4. Jahrhunderts wurde dadurch nur die Uebernahme eines höhern geistlichen Amtes vom Subdiakonat an aufwärts verhindert. So bestimmte die Synode von Elvira vom Jahre 306 (c. 30), dass diejenigen, die in ihrer Jugend Unzucht getrieben, nicht Subdiakone werden dürfen, weil sie sonst auch leicht in die höhern Grade sich einschleichen könnten, und (c. 76) dass Diakone, die vor

Erfordernisse.

Nachweis der sittlichen Reinheit.

---

von Nîmes vom Jahre 394 oder 396 (herausgegeben von *Knust* i der Freiburger Zeitschrift für Theologie, 1844, Bd. XI, S. 465; abgedruckt bei *Hefele*, a. a. O., II, 62 fg.): „Illud etiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam incognito usque in hoc tempus in ministerium feminae nescio quo loco leviticum videantur adsumptae; quodquidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina et contra rationem facta talis ordinatio destruatur.“

ihrer Weihe eine Todsünde begangen haben, nach drei- oder fünfjähriger Busse nur in die Laiengemeinschaft wieder aufgenommen werden können. Auf ähnlichem Standpunkte steht das Concil von Neocäsarea (314—315), das in c. 9 einem Priester, der vor seiner Weihe eine fleischliche Sünde begangen hatte, verbot, das Opfer darzubringen, und in c. 10 vorschrieb, dass ein Diakon, dem dasselbe Vergehen zur Last fiel, nur das Amt eines niedern Kirchendieners fortan bekleiden könne. Das Schwanken der Ansichten tritt in dem Kanon 9 deutlich hervor. Viele, bemerkt derselbe, seien der Ansicht, dass die übrigen Sünden mit Ausnahme der Unzucht durch die Weihe zum Kleriker getilgt werden. Hiergegen setzte das Concil von Nicäa fest, dass Niemand, der sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, geweiht werden könne, und dass Gefallene, die aus Unkenntniss oder mit Vorwissen des Weihenden geweiht worden sind, abzusetzen seien (c. 10). Auf Grund dieser Entscheidung fand die Vorschrift in der Kirche Aufnahme, dass alle, welche wegen einer Sünde öffentliche Busse gethan haben, in den Klerus nicht eintreten können.[1]) Besonders haben auch die Päpste auf die strenge Beobachtung dieser Vorschrift gehalten.[2])

---

[1]) Canones Apost., c. 60. — Statuta eccl. antiqua, c. 68: „Ex poenitentibus quamvis sit bonus clericus non ordinetur." Ist er trotzdem ordinirt worden, so wird er wieder abgesetzt. — Concilium Rom. von 465, c. 3: „qui ex poenitentibus sunt, ad sacros ordines adspirare non audeant." — Das erste Concil von Toledo vom Jahre 400, c. 2 will jedoch die Pönitenten zu den niedern Kirchenämtern zulassen, so dass sie selbst Subdiakone werden und bleiben können. Dass unter Pönitenten diejenigen zu verstehen sind, welche öffentliche Busse geleistet haben, sagt das Concil ausdrücklich (*Bruns*, a. a. O., I, 60. 147. II, 283. I, 204).

[2]) Papst Siricius an Himerius vom Jahre 385 (*Jaffé*, n. 65. *Coustant*, a. a. O., p. 635), c. 16: „Illud quoque nos non fuit providere ut sicut poenitentiam agere cuique non conceditur clericorum,

Nach einer speziellen Richtung hin wurde das Erforderniss der sittlichen Reinheit namentlich ausgedehnt. Auf Grund einer altchristlichen Anschauung, die schon in den Schriften des Neuen Testaments ihren Ausdruck gefunden hat (1 Tim. 3, 2—15, Tit. 1, 5—9, 1 Petr. 5, 1—4), galt die zweite Ehe als nicht rein sittlich. Sie ist mit dem Makel der sinnlichen Unenthaltsamkeit behaftet und desshalb sollen die Träger der kirchlichen Aemter, die durch sittliche Reinheit der Gemeinde vorleuchten sollen, weder selbst eine zweite Ehe geschlossen noch auch mit einer geschiedenen Frau oder Witwe in der Ehe gelebt haben. Doch verband sich schon frühe mit diesem sittlichen Gesichtspunkte eine symbolische Betrachtungsweise, welche in der Ehe ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche erblickte und desshalb die zweite Ehe, der das Moment der Ausschliesslichkeit fehlt, verwarf. So hatte schon Origines die Ausschliessung derer, die in zweiter Ehe leben, mit diesem symbolischen Charakter der Ehe gerechtfertigt, obgleich er nachdrücklich hervorhebt, dass die persönliche Sittlichkeit dessen, der in zweiter Ehe lebt, grösser sein kann, wie die desjenigen, der nur eine Ehe geschlossen hat.[1]) In den angeführten Stellen des Neuen Testaments Bigami.

ita et post poenitudinem ac reconciliationem nulli umquam laico liceat honorem clericatus adipisci, quia quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere qui dudum fuerunt vasa vitiorum.“ — Innocenz I. an die macedonischen Bischöfe von 414 (*Jaffé*, n. 100. *Coustant*, a. a. O., p. 833), c. 3. — Zosimus an den Bischof von Salona von 418 (*Jaffé*, n. 131. *Coustant*, a. a. O., p. 969), c. 1. — Hilarus in dem oben angeführten Beschluss des Römischen Concils von 465, c. 3. — Gelasius an die süditalienischen und sicilianischen Bischöfe von 494, c. 18 (*Jaffé*, n. 391. *Thiel*, a. a. O., I, 372).

[1]) *Origines* Comment. in Matth., t. XIV, c. 2. 3 (III, 618 sqq.). — Vgl. *Döllinger*, Hippolytus und Callistus (Regensburg 1853), S. 150. *Probst*, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, S. 80 fg.

war nur die Ausschliessung derer, die in zweiter Ehe lebten, von den höhern Stufen der Weihen begründet; und in Folge dessen war auch die Kirche schwankend, ob sie solche Personen überhaupt nicht in den Klerus oder nur nicht in die höhern Aemter aufnehmen sollte. Für ersteres hatten sich die Apostolischen Kanonen (c. 16) ausgesprochen, wie auch die römischen Bischöfe an dieser strengern Ansicht festhielten.[1]) Nur Papst Leo I. hat der mildern Ansicht, welche in der zweiten Ehe nur einen Ausschliessungsgrund für die höhern Weihen erblickte, sich zugeneigt und unter seinem Einfluss scheint diese Ansicht auch insbesondere in Gallien zur Herrschaft gelangt zu sein.[2])

Glaubensstärke. Wie durch sittliche Reinheit, so sollten auch durch Glaubensstärke die Mitglieder des geistlichen Standes sich auszeichnen. Personen, die erst kürzlich die Taufe empfangen haben, sollten nicht in den Klerus aufgenommen werden; auch solche nicht, welche auf dem Krankenbett in Todesangst sich haben taufen lassen. Doch ist zu bemer-

---

[1]) Concil. Romanum (unter Siricius 384—398 gehalten), c. 5: „Romana ecclesia hoc specialiter custodit ut si quis.... major fuerit baptizatus et manserit pudicus, unius uxoris vir, potest clericus fieri.“ — Concilium Romanum vom Jahre 465 (unter Papst Hilarius), c. 2: „Cavendum ergo imprimis est, ne ad sacratos gradus, sicut gestis prioribus ante praescriptum est, quisquam qui uxorem non virginem duxit, aspiret; repellendus est etiam quisque qui in secundae uxoris nuptias contra apostolica praecepta convenit“ (*Bruns*, a. a. O., II, 277. 283). — Schreiben des Papstes Innocenz I. an Victricius von Rouen (*Jaffé*, n. 85. *Coustant*, a. a. O., p. 746) von 404, c. 5. 6. Gelasius in dem angeführten Schreiben von 494 (*Jaffé*, n. 391). Hiermit stimmt überein das gallische Concil von Valence vom Jahre 374, c. 1 (*Bruns*, a. a. O., II, 111).

[2]) Leo I. an die Metropoliten von Illyrien von 444 (*Jaffé*, n. 181. *Ballerini*, a. a. O., I, 64); an die Bischöfe von Mauretanien von 446 (*Jaffé*, n. 188. *Ballerini*, a. a. O., I, 657) u. s. w. Concil von Orange von 441, c. 25; von Angers von 453, c. 11 (*Bruns*, a. a. O., II, 125. 138).

ken, dass die Zeugnisse, welche aus diesen Jahrhunderten für beide Bestimmungen sich anführen lassen, nur den Empfang der höhern Weihen, insbesondere der Priesterweihe verbieten, von dem Eintritt in den Klerus dagegen nicht sprechen. [1])

Ein bestimmtes Alter war für den Eintritt in den Klerus und die Uebernahme der untern Kirchenämter nicht vorgeschrieben. Nicht selten wurden Kinder von früher Jugend an dem geistlichen Stand gewidmet. [2]) Nur für das Aufsteigen zu den höhern Aemtern hatte die Kirche ein bestimmtes Alter verlangt. Sie fand dabei einen Anhaltspunkt in dem Neuen Testament. Da Christus selbst erst mit dem 30. Jahre zu lehren begonnen hatte, so sollte Niemand vor dem 30. Jahre zum Priester geweiht werden. [3]) Von da ausgehend wurden für den Diakonat und den Episkopat niedere und höhere Altersgrenzen festgesetzt, ohne dass dieselben jedoch eine allgemeine Anerkennung gefunden hätten. [4]) Alter.

Aehnlich verhielt es sich mit der Vorschrift, dass nur körperlich fehlerfreie Personen zu den höhern Aemtern zugelassen werden sollen, die häufig auch auf alle kirchlichen Aemter ausgedehnt wurde. [5]) Nur daran hielt Freiheit von körperlichen Fehlern.

[1]) Ausschluss der Neophyten: Concil von Nicäa, c. 2; Concil von Laodicea c. 3; II. Concil von Arles, c. 1 (*Bruns*, a. a. O., I, 14. 73. II, 130); der auf dem Krankenbett Getauften: Concil von Neocäsarea (314—325), c. 12 (*Bruns*, a. a. O., I, 72).

[2]) Papst Siricius (*Jaffé*, n. 65), c. 9: „Quicunque itaque se ecclesiae vovit obsequiis, a sua infantia ante pubertatis annos baptizari et lectorum debet ministeris sociari.“ *Thomassinus*, P. I, L. II, c. 67; P. II, L. I, c. 23.

[3]) Concil von Neocäsarea (314—325), c. 11.

[4]) Vgl. *Thomassinus*, P. I, L. II, c. 67.

[5]) Canones Apost., c. 76; 77 in Betreff der Zulassung zum Episkopat. Verallgemeinert Concilium Rom. (von 465 unter Hilarus), c. 3; Papst Gelasius (*Jaffé*, n. 391), c. 16.

die Kirche allgemein fest, dass Personen, die sich selbst entmannt hatten oder an Geisteskrankheit litten, überhaupt nicht in den geistlichen Stand eintreten können.[1])

Vorbildung.

Eine besondere Vorbildung oder der Nachweis spezieller Kenntnisse wurde nicht verlangt. Erst im 5. Jahrhundert ward von den römischen Bischöfen die Forderung ausdrücklich aufgestellt, dass Niemand Kleriker werden solle, der nicht im Besitz der allgemeinen Bildung sich befinde.[2]) Doch bedarf es keines weitern Nachweises, dass von jeher die Kirche ein gewisses Maass von Kenntnissen von ihren Dienern verlangt hat. Die Prüfung, welche der Klerus, die Gemeinde und der Bischof über die Befähigung der neuaufzunehmenden Kleriker anzustellen hatten, erstreckte sich selbstverständlich auch hierauf.[3]) Freilich hinderte dies nicht, dass auch Männer auf Bischofsstühle gelangten, die des Schreibens unkundig waren, wie jene beiden Bischöfe auf der Synode von Ephesus vom Jahre 449, für welche desshalb andere Bischöfe die Synodalakten unterzeichnen mussten.[4])

Dispositionsfähigkeit.

Endlich hatte die Kirche schon frühe den Grundsatz ausgesprochen, dass Niemand Kleriker werden solle, der kein freies Verfügungsrecht über seine Person besitzt. Sklaven sollen nicht ohne Genehmigung des Herrn Aufnahme in den Klerus finden; stimmt aber der Herr zu,

[1]) In Bezug auf Eunuchen: Concil von Nicäa, c. 1; Canones Apost., c. 20—23. Sehr häufig wiederholt. In Bezug auf Geisteskranke: Canones Apost., c. 78; Concil von Orange 441, c. 16 u. s. w. *Thomassinus*, P. II, L. I, c. 78.

[2]) Zosimus von 418 (*Jaffé*, n. 131). Concilium Rom. von 465, c. 3: „Inscii quoque literarum... ad sacros ordines adspirare non audeant."

[3]) *Cypriani* Ep. 29 (p. 548). Saturius und Optatus werden zu Lektoren bestellt, nachdem eine Prüfung vorausgegangen: „aut modo cum presbyteris doctoribus diligenter probaremur."

[4]) *Mansi*, VI, p. 927.

so soll er auch die betreffenden Sklaven freilassen.[1]) Es geschah allerdings trotzdem, dass Sklaven auch gegen den Willen des Herren ordinirt wurden.[2]) In Italien sah sich Papst Leo I. veranlasst, sehr entschieden gegen den Gebrauch aufzutreten, Sklaven, welche die Freiheit von ihren Herren noch nicht erlangt haben, zur Priesterwürde zu erheben. Dabei begehe man ein dopppeltes Vergehen; besudele einmal das heilige Mysterium durch die Gemeinheit einer solchen Verbindung und verletze ferner die Rechte des Herrn mit der Frechheit einer unerlaubten Anmaassung. ... „Wer in den Heerdienst Gottes eintreten will, muss andern gegenüber frei sein, damit er vom Felddienst des Herrn, auf welchen er verpflichtet ist, durch keinerlei ihn sonst bindende Fesseln abgezogen wird.“ [3]) — Derselbe Grund war für die Kirche massgebend, um den Eintritt von Personen in den Klerus abzulehnen, welche ein Amt im Heer oder in der Verwaltung bekleideten, obgleich im einzelnen in Bezug hierauf die kirchlichen Vorschriften schwankend waren. Die Apostolischen Kanonen hatten nur die Verbindung eines der höhern kirchlichen Aemter mit einem welt-

---

[1]) Canon. Apost., c. 82.

[2]) So wurde gegen den heiligen Chrysostomus die Beschwerde erhoben, er habe gegen den Willen der Herren Sklaven ordinirt. *Hefele*, a. a. O., II, 92. Ebenso gegen Basilius von Cäsarea. *Overbeck*, Studien zur Geschichte der alten Kirche, S. 207.

[3]) Leo I. an die Bischöfe Italiens vom 10. Oct. 443 (*Ballerini*, a. a. O., I, 612. *Jaffé*, n. 180), c. 1. Papst Gelasius (494—495) will, dass ein ohne den Willen des Herren zum Priester geweihter Sklave in seinem Amte bleiben und nur sein Peculium verlieren solle. Ein zum Diakon geweihter solle einen Ersatzsklaven stellen oder wenn er dies nicht könne, zurückgegeben werden. Letzteres Schicksal solle immer die unteren Kleriker treffen (*Jaffé*, n. 428. *Thiel*, a. a. O., I, 386). — Das Concil von Chalcedon (451), c. 4, verbot auf Antrag des Kaisers Marcian, dass kein Sklave ohne Erlaubniss des Herren in einem Kloster als Mönch aufgenommen werde (*Hefele*, a. a. O., II, 509).

lichen Amte verboten (c. 81. 83). Eine grosse illyrische Synode vom Jahre 375 hatte dagegen schon bestimmt, dass zwar aus den höhern Civilbeamten Bischöfe, Priester und Diakone genommen werden können, nicht aber aus solchen Personen, welche dem niedern Beamtenstand oder dem Heere angehört haben.[1]) Mit dieser letztern Vorschrift stimmte das Concil von Toledo vom Jahre 400 überein[2]). Dagegen vertritt auch hier die römische Kirche den strengen Standpunkt. Das unter dem Papst Siricius 386 versammelte und aus 80 Bischöfen bestehende Römische Concil beschloss, dass Niemand, der nach seiner Taufe ein bürgerliches oder militärisches Amt bekleidet habe, in den Klerus aufgenommen werden solle.[3]) Hieran hielten die römischen Päpste fest.[4])

Indessen wurden, wie schon im Verlaufe der bisherigen Darstellung hervorgehoben ist, alle diese Vorschriften keineswegs streng beobachtet. Die Kirchengeschichte kennt zahlreiche, von der katholischen Kirche als Heilige verehrte Bischöfe, die ohne Beachtung der kirchlich geforderten Bedingungen die Weihen erhalten haben und zu den höchsten Ehren in der Kirche emporgestiegen sind. Doch weiss sie auch von einigen Fällen zu berichten, in denen die

---

[1]) *Mansi*, III, 386. *Hefele*, a. a. O., I, 741.

[2]) Concilium Tolet., I, c. 8. „Si quis post baptismum militaverit et chlamydem sumpserit aut cingulum, etiam si gravia non admiserit, si ad clerum admissus fuerit, diaconii dignitatem non accipiat“ (*Bruns*, a. a. O., I, 205).

[3]) c. 3: „Si quis post remissionem peccatorum cingulum militiae secularis habuerit, ad clerum admitti non debet“ (*Bruns*, a. a. O., I, 153. *Jaffé*, n. 68). Vgl. jedoch Concilium Rom., c. 10. *Bruns*, a. a. O., II, 279.

[4]) Innocenz I. an Victricius von Rouen (*Jaffé*, n. 85) c. 2; an die Synode von Toledo, c. 2 (*Jaffé*, n. 89. *Coustant*, a. a. O., p. 783); an Bischof Felix von Nocera, c. 3 (*Jaffé*, n. 111. *Coustant*, a. a. O., p. 910). Leo I. (*Jaffé*, n. 180).

Missachtung einer oder der andern jener Vorschriften als Handhabe benutzt wurde, um ein kirchliches Verfahren auf Absetzung eines Bischofs durchführen zu können. So wurden der Bischof Celidonius von Besançon von dem Bischof von Arles (vor 445) und der Bischof Irenäus von Tyrus von Kaiser Theodosius II. (448) unter anderm auch desswegen ihres Amtes entsetzt, weil sie angeklagt waren, noch als Laien eine Ehe mit einer Witwe eingegangen zu sein.[1] Die Bestimmung, dass auch der Bischof, der Jemanden entgegen den kirchlichen Vorschriften geweiht hat, abgesetzt werden solle, wie sie von Papst Innocenz I. getroffen worden ist, hat wohl keine praktische Geltung erlangt.[2] Die Regel scheint vielmehr gewesen zu sein, dass Bischöfen, welche in bewusster Weise eine verbotene Weihe vornahmen, das Weihrecht entzogen wurde.[3]

Die Aufnahme in den Klerus erfolgte durch den Bischof. Sie bestand in der Uebertragung eines Kirchenamtes Uebertragung von Kirchenämtern.

[1]) Ueber Celidonius, von dem noch später die Rede sein wird, Papst Leo I von 445, c. 3 (*Jaffé*, n. 185. *Ballerini*, a. a. O., I, 633). Das von Theodosius II. erlassene Absetzungsdekret bei *Mansi*, V, 417.

[2]) Innocenz I. (*Jaffé*, n. 89), c. 2: „Ut quicunque tales ordinati fuerint, cum ordinatoribus suis deponantur“; bezieht sich zunächst nur auf die Aufnahme von Beamten und Soldaten in den Klerus.

[3]) Statuta ecclesiae antiqua, c. 68. 69 (*Bruns*, a. a. O., I, 147 fg.) für die beiden Fälle, dass ein Bischof mit Wissen einen Pönitenten oder Jemanden geweiht habe, der in zweiter Ehe lebte oder eine Witwe geheirathet hat. — Allgemein wird diese Strafe angedroht in dem Concil von Turin vom Jahre 401, c. 3 (*Bruns*, a. a. O., I, 115): „Judicavit synodus, ut siquis ex hoc fecerit contra statuta majorum, sciat . . . ille qui ordinaverit, auctoritatem se in ordinationibus vel in conciliis minime retenturum.“ — Ferner Leo I (*Jaffé*, n. 188. *Ballerini*, a. a. O., I, 657), c. 2: „Unde si qui episcopi talem consecraverint sacerdotem qualem esse non liceat etiamsi aliquo modo damnum proprii honoris evaserint, ordinationis tamen jus ulterius non habebunt.“

in dem bischöflichen Sprengel. Die Aufnahme in den Klerus ohne Uebertragung eines Amtes an einer bestimmten Kirche war nichtig.[1]) Demnach ergab es sich von selbst, dass der Bischof nur innerhalb seiner Diöcese die Aufnahme in den Klerus vornehmen konnte und dass hierdurch ein festes Band zwischen dem Aufgenommenen und dem Bisthum geknüpft wurde. Nur innerhalb dieses Bisthums durfte der Kleriker die höhern Weihen erhalten und unzähligemal wurde die Vorschrift wiederholt, dass kein Bischof einen Kleriker aus einer andern Diöcese aufnehmen und zu höhern Weihen befördern dürfe.[2]) Doch musste sich bei der grössern Entfaltung des kirchlichen Lebens nicht selten aus sachlichen oder persönlichen Verhältnissen die Nothwendigkeit ergeben oder es wenigstens als wünschenswerth erscheinen, dass Kleriker aus dem Bisthumsverbande ausschieden und in einem andern Bisthum ein höheres Amt übernahmen. Hierzu war eine ausdrückliche Genehmigung ihres Bischofs erforderlich, die nicht mit der zu einer jeden Reise ausserhalb des Bisthums erforderlichen bischöflichen Erlaubniss verwechselt werden darf.

An Kleriker fremder Diöcesen (literae formatae).

Seit Alters durfte ohne Genehmigung des Bischofs ein Geistlicher die Diöcese nicht verlassen. Bei Verletzung dieser Vorschrift war sowohl dem Geistlichen wie dem Bischof, der ihm Gastfreundschaft gewährte, schwere kirchliche Strafe angedroht. In der vorconstantinischen Zeit war es überhaupt Sitte, dass Christen, die in eine fremde

[1]) Concil von Chalcedon (451), c. 6.

[2]) Canones Apost., c. 13. 14. 32; Concilium von Nicäa, c. 15. 16; von Antiochien (341), c. 3. 9; von Constantinopel (381), c. 2; Concil von Rom (386), c. 6; von Carthago (390), c. 11; von Nîmes (394), c. 6; von Toledo (400), c. 12; von Turin (401), c. 7; von Orange (441), c. 8; von Arles (zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts), c. 13; von Chalcedon (451), c. 20; von Angers (453), c. 1; von Tours (461), c. 9. 11. 12; von Vannes in der Bretagne (465), c. 5. 10.

Gemeinde kamen, sich durch einen Empfehlungsbrief ihres heimathlichen Bischofs einführten und auf Grund desselben in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wurden. Selbst Christen, die hohe Staatsämter übernommen hatten, bedurften solcher kirchlichen Pässe, um an ihrem Amtssitze in der Christengemeinde Aufnahme zu finden.[1]) Als dem Christenthum sich nach und nach die ganze Bevölkerung des Reichs zuwandte, konnte dieser Gebrauch in seiner Allgemeinheit nicht bestehen bleiben. Nur für Kleriker wurde die Vorschrift aufrecht erhalten, dass sie ohne besondern Erlaubnissschein des Bischofs die Diöcese nicht verlassen durften. Diese Erlaubnisscheine behielten den alten Namen bei.[2]) Sie waren Empfehlungsschreiben, in welchen der Bischof zugleich angab, ob er dem Inhaber die Erlaubniss ertheilt habe, geistliche Funktionen ausserhalb der Diöcese zu verrichten. Auch an angesehene Laien wurden solche Empfehlungsbriefe gegeben.

---

[1]) Concil von Elvira (306), c. 58: „De his qui communicatorias literas portant, ut de fide interrogentur" (vgl. die Erläuterungen von *Hefele*, a. a. O., I, 182). Concil von Arles (314), c. 7: „De praesidibus, qui fideles ad praesidatum prosiliunt, placuit ut cum promoti fuerint, literas accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen, ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo ejusdem loci cura illis agatur."

[2]) Literae communicatoriae oder commandititiae: Concil von Tours (461), c. 12; von Vannes (465), c. 5. Hiermit gleichbedeutend sind die griechischen Ausdrücke συστατικὰ γράμματα, Canones Apost., c. 12. 32 oder κανονικὰ γράμματα, Conc. von Antiochien, c. 8 und von Laodicea, c. 41 und die lateinischen literae formatae, III. Concil von Carthago (391), c. 28; XI. Concil von Carthago (407), c. 12; Papst Zosimus an die gallischen Bischöfe von 417 (*Jaffé*, n. 123. *Coustant*, a. a. O., p. 935), ebenso derselbe (*Jaffé*, n. 128. *Coustant*, a. a. O., p. 961) und Papst Hilarus vom Jahre 461 an die gallischen Bischöfe c. 3 (*Jaffé*, n. 330. *Mansi*, VII, 935); apostolia, Concil von Nîmes (394), c. 1, c. 6, epistolia, Schreiben des Concils von Carthago an Papst Bonifazius (419. *Mansi*, III, 830).

Von diesen Empfehlungsbriefen wurden wenigstens in der orientalischen Kirche die sogenannten Friedensbriefe unterschieden, die, wie es scheint, an Arme und Unterstützungsbedürftige gegeben wurden, um ihnen als Bettelbriefe zu dienen.[1])

Sollte einem Kleriker aber die Erlaubniss gegeben werden, aus dem Diöcesanverband zu scheiden und von einem andern Bischof ein höheres Amt anzunehmen, so be-

---

[1]) Das Concil von Chalcedon (451) c. 11 verbietet, den Armen und Bedürftigen συστατικαὶ ἐπιστολαί zu ertheilen, die nur für angesehene Personen ausgestellt werden sollen. Den Armen sollen nach vorausgegangener Prüfung εἰρηνικαὶ gegeben werden. Das Concil von Antiochien c. 7 schreibt vor, dass keine Fremden ohne solchen Friedensbrief aufgenommen werden sollen. Im Abendlande kannte man jedoch derartige Friedensbriefe nicht und verwechselte sie desshalb in der alten Uebersetzung der Antiochenischen Kanonen mit den Reisepässen oder literae formatae für die Kleriker. Der Sinn des Kanon 7 von Antiochien wird dadurch in den lateinischen Uebersetzungen ein ganz anderer (vgl. die sogenannte isidorische Version, wie sie unter andern auch in c. 9, Dist. LXXI aufgenommen ist; die sogenannte Versio prisca in Bibliotheca juris canonici veteris p. 293; und die Uebersetzug des Dionysius Exiguus, ebendaselbst p. 126). — Auch aus den alten lateinischen Uebersetzungen des Kanon 11 des Concils von Chalcedon scheint hervorzugehen, dass die Friedensbriefe im Abendland unbekannt waren: „pacifica quae dicuntur irenica ecclesiastica." — *Hinschius* unterscheidet zwischen literae commendatitiae (συστατικαί), in welchen die Entlassung aus dem bisherigen Diöcesanverbande und Erlaubniss zum Eintritt in eine neue Diöcese enthalten gewesen seien, und literae formatae (εἰρηνικαί) oder canonicae, unter welchen er nur Legitimationsbriefe versteht, deren Zweck die Ermöglichung der Zulassung zur Kirchengemeinschaft an fremden Orten und die Erlaubniss zum Reisen für Kleriker gewesen sei (Kirchenrecht, I, 93). Die oben angeführten Stellen ergeben aber die Unrichtigkeit dieser Unterscheidung. Ein besonderer Ausdruck für die später sogenannten literae dimissoriae findet sich in den Quellen der ersten fünf Jahrhunderte nicht. Dass die Friedensbriefe den Zweck hatten, ihre Inhaber der Mildthätigkeit zu empfehlen, ergeben die ersten Worte des c. 11 von Chalcedon: „πάντες οἱ πένηται καὶ δεόμενοι ἐπικουρίας" sollen mit ihnen versehen werden.

durfte er hierzu noch einer ausdrücklichen Genehmigung des Bischofs, die an sich in dem Empfehlungsbrief nicht enthalten war.[1])

an Laien fremder Diöcesen.

Dagegen konnten die Laien von jedem Bischof in den Klerus aufgenommen werden. Eine Zugehörigkeit zu der Diöcese des ordinirenden Bischofs wurde nicht vorausgesetzt. Durch die Uebertragung eines Kirchenamts wurde der Kleriker erst mit dem Bisthum verbunden. Allerdings ist diese in älterer Zeit herrschende Ansicht häufig bestritten worden, wie denn auch schon im 4. Jahrhundert ein Versuch gemacht wurde, die Zugehörigkeit zur Diöcese zu einer Vorbedingung für die Weihe eines Laien zu machen. Mehrfach glaubte man in der Taufe einen Competenzgrund zu finden. Der Bischof, der die Taufe vorgenommen, sei auch zur Aufnahme des Täuflings in den geistlichen Stand berechtigt gewesen.[2]) Indessen lässt sich hierfür nur eine Vorschrift des Concils von Elvira anführen, die, in der Zeit unmittelbar nach den grossen Verfolgungen der Christen gefasst, nur als Ansnahmebestimmung anzusehen ist und deren Bedeutung überdies nicht feststeht. Wer in der Fremde getauft worden ist, bestimmt Kanon 24, soll in fremden Provinzen nicht in den Klerus aufgenommen werden, weil sein früheres Leben nicht bekannt sei. Der Canon wird meist dahin verstanden, dass der Täufling

[1]) III. Concil von Carthago (397), c. 21: „Ut clericum alienum, nisi concedente ejus episcopo, nemo audeat vel retinere vel promovere in ecclesia sibi credita." Concil von Vannes (465), c. 18: „Episcopi quoque ab aliis episcopis ordinatos clericos, sine permissu eorum a quibus fuerint ordinati, promovere ad superiorem ordinem non praesumant..." Dass diese Erlaubniss nicht in den literae commendatitiae enthalten war, zeigt der Vergleich mit c. 5.

[2]) So insbesondere *Berardus*, Commentaria in jus ecclesiast. univers. (ad Lib. I. II. Decret. Diss., IV, c. 2. — I, 139). Ferner *Phillips*, Kirchenrecht, I, 379 fg.

am Orte der Taufe in den Klerus aufgenommen werden könne. Doch dürfte sein Inhalt vielmehr der sein: wer in der Fremde getauft wurde, darf doch nur in der Heimath in den Klerus aufgenommen werden.[1])

Eine andere Ansicht geht davon aus, dass, da der Ordination immer eine Prüfung der Verhältnisse des Candidaten vorausgehen musste, an der Allgemeingiltigkeit des Grundsatzes, dass nur der Bischof des Domicils des Candidaten zur Aufnahme in den Klerus zuständig sei, nicht gezweifelt werden könne.[2]) Doch fehlt es an quellenmässigen Beweisen für diese Behauptung. Nur das I. Concil von Carthago von 348 hat den Versuch gemacht, einen ähnlichen Grundsatz einzuführen, jedoch unter Berufung auf einen Canon des Concils von Sardica, der einen ganz andern Inhalt hat.[3]) In den zahlreichen kirchlichen

---

[1]) Concil von Elvira (306), c. 24: „Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.“ Ungenaue Uebersetzung bei *Hefele*, I, 165, der gerade die Worte in peregre auslässt. Auf demselben Versehen scheint die Auslegung bei *Hinschius* (Kirchenrecht, I, 86) zu beruhen. — Dass c. 44 des III. Concils von Carthago von 397, worauf sich *Phillips*, a. a. O., S. 381 beruft, sich nicht auf Weihe eines Laien, sondern auf die Uebertragung eines höhern Kirchenamtes an einen untern Kleriker bezieht, hat schon *Thomassinus*, P. I, Lib. I, c. 1, § 2 hervorgehoben.

[2]) *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 86.

[3]) Concil von Carthago, c. 5: „Privatus episcopus Vegeselitanus dixit: Suggero sanctitati vestrae ut statuatis, non licere.... laicum usurpare sibi de plebe aliena, ut eum ordinet sine conscientia ejus episcopi de cujus plebe est. Gratus episcopus dixit: Haec observantia pacem custodivit; nam et memini, in s. concilio Sardicensi statutum, ut nemo alterius plebis hominem usurpet, sed si forte erit necessarius, petat a collega suo et per consensum habeat.“ — Dass aber der c. 16 des Concils von Sardica, dessen sich Gratus erinnert, nur von der Aufnahme fremder Kleriker, nicht von Laien spricht, unterliegt keinem Zweifel (vgl. *Hefele*, a. a. O., I, 599 fg.). Es dürfte desshalb, nebenbei bemerkt, auch nicht aus dem angeführten c. 5 geschlossen werden

Vorschriften, welche die spätern afrikanischen Concilien aufstellten, wird dagegen weder diese Bestimmung des ersten Concils von Carthago noch irgend eine andere über die Zuständigkeit der Bischöfe zur Weihe von Laien angeführt. Es darf daraus geschlossen werden, dass der Versuch, die Zuständigkeit der Bischöfe nach dieser Richtung hin zu beschränken, keine dauernde Herrschaft erlangen konnte. Wohl aber zeigt das Concil von Orange von 441, dass wenigstens in Gallien der Bischof berechtigt war, jeden Laien zu weihen, wenn derselbe nur die von der Kirche vorgeschriebenen Bedingungen in sich erfüllt hatte. Im Canon 9 wiederholte das Concil die geltende Bestimmung, dass die Aufnahme in den geistlichen Stand in der Uebertragung eines Kirchenamtes bestehe. Ein Bischof, der einen Laien aus einem andern Bisthum geweiht habe, sei verpflichtet, demselben in seiner Kirche ein Amt zu geben oder aber den Bischof der Heimath des Geweihten hierzu zu veranlassen. Ein Verbot der Weihe eines fremden Laien ist in dem Canon nicht enthalten und noch weniger die Androhung einer Strafe.[1]) Hiermit stimmt auch die römische Synode aus der Zeit des Papstes Siricius überein, welche in Canon 16 nur den Fall mit kirchlicher Strafe bedroht, dass Laien, denen von ihrem heimathlichen Bischof die Kirchengemeinschaft ent-

---

können, dass im Jahre 348 die Beschlüsse von Sardica ihrem Wortlaut nach in Afrika bekannt gewesen seien, wie dies *Maassen* (Geschichte der Quellen, S. 56) thut. — c. 1—3, Dist. XCVIII, die *Hinschius* ebenfalls anführt, sind theils *Pseudoisidor* entnommen, theils beziehen sie sich auf besondere Verhältnisse.

[1]) I. Concil von Orange, c. 9: „Si qui autem alienos cives aut alibi consistentes ordinaverint, nec ordinati in ullo accusantur, aut ad se eos revocent aut gratiam ipsis eorum impetrent cum quibus habitant.“ Die gratia besteht offenbar nur darin, dass der heimathliche Bischof den auswärts geweihten in seinen Klerus aufnimmt.

zogen ist, von einem fremden Bischof in den geistlichen Stand sich aufnehmen lassen, dagegen den Fall, dass nicht bestrafte Laien von einem fremden Bischof geweiht werden, nicht erwähnt.[1])

Staatliche Vorschriften über den Eintritt in den Klerus. Die Curialen.

Während durch diese soeben besprochenen Vorschriften über die Aufnahme in den geistlichen Stand die Kirche ihre Interessen zu wahren und sich eine Bürgschaft zu geben suchte, dass alle Glieder des Klerus den kirchlichen Ansprüchen zu genügen im Stande wären, sah der Staat schon wenige Jahre nach der Anerkennung der Kirche sich genöthigt, auch seinerseits Vorschriften aufzustellen über den Eintritt in den geistlichen Stand, um die Wahrung der staatlichen Interessen zu ermöglichen. In Folge der wichtigen Privilegien, durch welche Constantin die christlichen Kleriker den heidnischen Priestern gleichgestellt hatte, war unmittelbar nach den Zeiten der Unterdrückung und Noth, in der mancher Geistliche seinen Stand und seinen Glau-

---

[1]) Canones Synodi Romanorum ad Gallos episcopos (*Bruns*, a. a. O., II, 281), c. 16: „Praeterea etiam laici dicuntur a communione cognita causa secludi, et ab alio episcopo clerici facti; hoc jam super omne malum est: unde aut conventi corrigant qui talia ausi sunt facere, ita ut removeantur hi quibus indigne ordo collatus est, aut ad nos nomina eorum deferantur, ut sciamus a quibus nos abstinere debeamus.“ Auch in dem Schreiben *Jaffé*, n. 73 (*Coustant*, a. a. O., p. 659), c. 2, erklärt *Siricius* es nur für unrecht, Fremde, die sich für Mönche ausgeben, zu weihen, ohne dass man deren früheres Leben kenne, ohne dass man wisse, ob sie nur getauft seien. Von der Erlaubniss des Diöcesanbischofs macht er aber die Aufnahme in den Klerus nicht abhängig. Für die unbeschränkte Zuständigkeit der Bischöfe, Laien zu weihen, haben sich früher schon ausgesprochen: *Hallier*, De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae usu (Paris 1636), P. II, S. 5, Cap. 3, art. 1, § 4 (II, 335); *Thomassinus*, P. II, L. I, c. 1. 2; *Eichhorn*, Grundsätze des Kirchenrechts, I, 475; *Walter*, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 207. — Bei *Thomassinus*, a. a. O., sind zahlreiche Beispiele dafür angeführt, dass Bischöfe Laien in den Klerus aufnehmen, die nicht ihrer Diöcese angehören.

ben verläugnet hatte, ein grosser Andrang zu dem geistlichen Stand erfolgt. Vornehmlich suchten die Mitglieder des Decurionenstands, die die städtische Verwaltung zu führen, aber auch die immer drückendere Last der städtischen Ehrenämter zu tragen hatten, durch Eintritt in den Klerus dieser staatlichen Last sich zu entziehen. Schon waren die Decurionen ein erblicher Stand geworden, die Söhne wurden sogleich mit der Gebut Dekurionen[1]), und andererseits ergänzte sich die Curie immer von neuem durch die reichgewordenen Plebejerfamilien.[2]) Der geistliche Stand erschien als bequemes Mittel, von dem Joche des Decurionats sich zu befreien. Dazu kam, dass viele Christen vor den städtischen Aemtern zurückscheuten, weil sie fürchteten, dadurch in Berührung mit heidnischem Wesen zu kommen, oder weil sie überhaupt Staat und Gemeinde als Einrichtungen der sündhaften Welt betrachteten, die der Christ dulden, an deren Leben er sich aber nicht thätig betheiligen dürfe. So hatte noch im Jahre 306 die Synode von Elvira (c. 56) den städtischen Beamten, solange sie im Amte ständen, den Besuch der Kirche verboten. Die gesammte Localverwaltung des römischen Reichs ruhte aber auf dem Decurionate und der Verwaltung der Stadtbezirke durch die Grundbesitzer. Es war ein staatliches Interesse von grösster Wichtigkeit, der Zerstörung dieser Institution, wie sie durch die allgemeine Flucht in den Klerus drohte, vorzubeugen. Ein Verbot des Eintritts der Decurionen in den geistlichen Stand war nothwendig und wurde von Constantin schon vor dem Jahre 320 erlassen.[3]) Die häufigen

[1]) L. 122, Cod. Theod. XII, 1: „....qui statim ut nati sunt, decuriones esse coeperint."

[2]) L. 5, Cod. Theod., XII, 1: „...qui originis gratia vel ex possidendi conditione vocatur in curiam."

[3]) Das Gesetz ist nicht erhalten, sein Inhalt aber aufbewahrt in c. 3, Cod. Theod., XVI, 2, vom Jahre 320: „Cum constitutio emissa

Wiederholungen dieses Verbotes geben ein deutliches Zeugniss, mit welchen Schwierigkeiten die Durchführung desselben zu kämpfen hatte. Das Verbot konnte sogar in seiner Strenge nicht immer aufrecht erhalten werden. Einerseits drängten die Decurionen mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu einer Abschwächung des Verbots, andererseits klagte die Kirche über eine ihr dadurch auferlegte Bedrückung. Der Sohn Constantins, Constantius, gab zu (361), das ein Curiale, der Bischof geworden sei, überhaupt unbehelligt bleiben solle. Mit Zustimmung der Curie sollen die von dem Volke gewählten Personen in den geistlichen Stand treten können. Hat die Curie ihre Zustimmung nicht gegeben, so sind sie verpflichtet, ihr Vermögen den Verwandten abzutreten. Beamte, die in den geistlichen Stand getreten sind, müssen denselben wieder aufgeben und wieder in den öffentlichen Dienst zurückkehren. [1]) Indessen fand sich Kaiser Valentinian nach wenigen Jahren schon veranlasst bei Herstellung der von Julian Apostata aufgehobenen Privilegien des Klerus den Eintritt der Curialen in den geistlichen Stand wieder zu erschweren. Er forderte allgemein Abtretung des Vermögens an einen Verwandten, der für den bisherigen Curialen in die Curie eintrete, oder an die Curie selbst. [2]) Diese Bestimmungen blieben im wesentlichen zu Recht bestehen bis zum Jahre 399. Mehrfach wiederholt [3]) waren sie doch so häufig übertreten

---

praecipiat, nullum deinceps decurionum vel ex decurione progenitum vel etiam instructum idoneis facultatibus atque obeundis publicis muneribus opportunum ad clericorum nomen obsequiumque confugere..."

[1]) c. 49, Cod. Theod., XII, 1.

[2]) c. 59, Cod. Theod., XII, 1, vom Jahre 364.

[3]) c. 99 (von Theodosius I. 383); c. 104 (aus demselben Jahr: „curiales qui ecclesiis malunt servire quam curiis, si volunt esse quod simulant, contemnant illa quae subtrahunt"); c. 115 (von 386); c. 121 (von 390); c. 123 (von 391), Cod. Theod., XII.

worden, dass Theodosius der Grosse, dem Drängen der Geistlichkeit nachgebend, alle diejenigen, die vor dem Jahre 388 in den geistlichen Stand getreten waren, von der Beobachtung des Gesetzes dispensirte.[1]) Der Bischof Ambrosius von Mailand war es namentlich, der den Kaiser hierzu veranlasste, indem er ihm zu Gemüthe führte, dass er die Aufrechthaltung dieser Gesetze vor den Bischöfen nicht verantworten könne.[2]) Trotz dieser geistlichen Vorstellungen sahen sich jedoch die Nachfolger Theodosius des Grossen genöthigt, die Vorschriften wieder zu verschärfen. Nach einem Gesetz der Kaiser Arcadius und Honorius von 399 können Kleriker der untern Grade auch durch Verzicht auf ihr Vermögen das Verbleiben im geistlichen Stande nicht erkaufen; sie müssen in die Curie zurückkehren.[3]) Im Westreich wurde endlich im Jahre 439 von Valentinian III. der Eintritt von Curialen in den geistlichen Stand gänzlich verboten[4]), und dies im Jahre 452 wieder

---

[1]) c. 121 (vom Jahre 390), Cod. Theod., XII, 1.

[2]) Ambrosius an den Kaiser (Ep. 40, Opp. II, 1026): „Quomodo excusabo apud episcopos, qui nunc quia per triginta et innumeros annos presbyterii quidam gradu functi vel ministri ecclesiae retrahuntur a munere sacro et curiae deputantur, graviter gemunt? Nam si qui nobis militant, certo militiae tempore serventur, quando magis etiam eos considerare debetis, qui Deo militant? Quomodo hoc, inquam, excusabo apud episcopos?... Hoc in notitiam clementiae tuae pervenire volui, de hoc ut placet arbitrio tuo consulere et temporare dignaberis.

[3]) c. 166, Cod. Theod., XII, 1... „Residui omnes lectores, subdiaconi vel hi clerici quibus clericorum privilegia non debentur, debitis mox patriae muneribus praesententur." Wiederholt in c. 172, Cod. Theod., XII, von 410 gegen die „qui sub patrocinio clericatus muneribus debitis patriam fraudaverunt".

[4]) Novellae Valent. III, tit. III, § 3. „In futurum vero ad ecclesiastica ministeria curialem suscipi praesenti lege prohibemus, ut fiscales necessitates numerositate municipum facilius impleantur."

eingeschärft.[1]) Wenige Jahre später (458) wurde von Kaiser Majorian der Archidiakonus der Kirche verpflichtet, Personen, die unter Missachtung des Gesetzes in den geistlichen Stand getreten sind und noch nicht die Weihe zum Diakon erhalten haben, zur Rückkehr in den weltlichen Stand zu nöthigen.[2])

Die Wohlhabenden.

Schon Constantin der Grosse hatte übrigens dem Verbot eine weitere Fassung gegeben. Ueberhaupt sollen Reiche und Wohlhabende nicht in den geistlichen Stand treten. Sie sollen dem Staate ihre Dienste und ihr Vermögen widmen; nur die Armen sollen sich der Kirche weihen. Trotz der Bestätigung dieses Grundsatzes durch Valentinian und Valens, die ausdrücklich auch die Aufnahme von wohlhabenden Plebejern, die ausnahmsweise der Curie nicht angehörten, untersagten, wurde er in der Folge häufig genug ausser Acht gelassen.[3]) Im 5. Jahrhundert suchte man wenigstens die reichern Klassen von dem geistlichen Stand auszuschliessen. Valentinian III. bestimmte im Jahre 439, dass nur denjenigen Personen, deren Vermögen den Werth von 300 Solidi (3807 Mark) nicht übersteige, freistehe, in

---

[1]) Novellae Valent. III, tit. XXXIV, § 3. Doch wurde auch durch dieses Gesetz den höhern Geistlichen, die in den letzten 10 Jahren in den geistlichen Stand getreten waren, die Möglichkeit des Loskaufs gegeben.

[2]) Novellae Majoriani, tit. VII, § 7: „Si qua tam hujusmodi personae originis suae vinculis obligata ex his quos ad ordines jubemus reduci, sub divini ministerii occasione intra ecclesiam se crediderit occulendam, eam constrictus archidiaconus repraesentet.“

[3]) *Constantin*, c. 2, Cod. Theod., XVI, 2 (von 319), „eos tantum de cetero in defunctorum dumtaxat clericorum loca surrogari qui fortuna tenues neque muneribus civilibus teneantur obstricti.“ — c. 6, Cod. Theod., XVI, 2 (von 326) „..Opulentes enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari.“ — *Valentinian I.* und *Valens*, c. 17, Cod. Theod., XVI, 2 (von 364): „Plebejos divites ab ecclesia suscipi penitus arceemus.“

den Dienst der Kirche zu treten, alle übrigen seien verpflichtet, Mitglieder der Curie zu werden.[1])

Denselben Zweck hatte es, wenn Constantin verbot, neue kirchliche Aemter zu schaffen; nur die Stellen verstorbener Kleriker dürfen neu besetzt werden.[2]) Später wurde den Bischöfen die Anweisung ertheilt, ihren Bedarf an Geistlichen aus den Mönchen zu entnehmen, die weder durch Pflichten gegen den Staat noch gegen Privatpersonen gebunden seien.[3])

Die Sklaven.

Eine andere Beschränkung, die die Kirche selbst aufgestellt und fortwährend anerkannt hat, wurde von dem weltlichen Recht erst in verhältnissmässig später Zeit vorgeschrieben. Wir sahen oben, dass Sklaven und Colonen ohne Genehmigung der Herren nicht in den geistlichen Stand aufgenommen werden sollten. War dies doch geschehen, so konnte dadurch das Recht des Herren nicht berührt werden. Er hatte die Befugniss auch den Bischof oder Priester gewordenen Sklaven oder Colonen zurückzufordern. Erst Valentinian III. sprach das Verbot Sklaven und Colonen zu weihen aus, bestimmte jedoch, dass sie, wenn sie Bischöfe oder Priester geworden wären oder sich dreissig Jahre im geistlichen Stande befunden hätten, zu ihren Herren nicht zurückzukehren genöthigt werden sollen; nur das Peculium haben sie zu erstatten. Die übrigen Geistlichen können vom Herrn zurückgefordert werden. Der Diakon kann jedoch einen Ersatzmann stellen.[4])

---

[1]) Novellae Valent. III, tit. III, § 7.

[2]) c. 6, Cod. Theod., XVI, 2 (von 326): „Neque vulgari consensu neque quibuslibet petentibus sub specie clericorum a muneribus publicis vacatio deferatur nec temere et citra modum populi clericis connectantur, sed, cum defunctus fuerit clericus, ad vicem defuncti alius allegetur, cui nulla ex municipibus prosapia fuerit."

[3]) *Honorius*, von 398, c. 32, Cod. Theod., XVI, 2.

[4]) Novellae Valent. III, tit. XXXIV, § 3 (452): „Nullus origina-

Verbot des Zwanges.

Endlich wurde im Jahre 460 um vorgekommenen Missbräuchen zu steuern, durch Staatsgesetz verboten, Jemanden durch Zwang zum Eintritt in den geistlichen Stand zu nöthigen. Der Archidiakon wurde für die Beachtung des Gesetzes verantwortlich gemacht und bei Zuwiderhandlung mit einer schweren Geldstrafe von 10 Pfund Goldes bedroht. Ausserdem soll er von dem Bischof mit einer kirchlichen Strafe für sein Unterfangen belegt werden. Auch die Eltern, welche einer solchen zwangsweisen Einsteckung ihres Kindes in den Klerus zugestimmt haben, um ihre andern Kinder zu bevorzugen, wie es häufig vorkam, werden mit Verlust eines Drittheils ihres Vermögens bedroht. Die zwangsweise Weihe zum Kleriker ist ungiltig; nur die bischöfliche Consecration kann nicht mehr angefochten werden. [1]) Der Archidiakon aber wurde verantwortlich gemacht, weil er es war, der bei der Ordination der neuaufzunehmenden Kleriker Zeugniss abzulegen hatte, dass der Aufnahme kein kirchliches oder gesetzliches Hinderniss entgegenstehe. [2])

---

rius, inquilinus, servus vel colonus (über die Bezeichnungen vgl. *Kuhn*, Städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs, I, 259. 262) ad clericale munus accedat..“ § 6: „Originarii tam vel servi qui jugum natalium declinantes ad ecclesiasticum se ordinem transtulerunt, exceptis episcopis... et presbyteris ad dominorum jura redeant, si non in eodem officio annum tricisemum compleverunt, ita ut hujus conditionis diaconus domino pro se vicarium reddat, omni pariter peculio restituto.“ — Von Kaiser Zeno wurde 484 überhaupt der Eintritt von Sklaven in den geistlichen Stand, selbst mit Zustimmung des Herrn, verboten. Der Herr solle sie freilassen, wenn er wolle, dass sie Kleriker werden. c. 36, Cod. Justin., I, 3.

[1]) Novellae Majoriani, tit. XI „... Ne quis invitus clericus ordinetur... Si qui tam episcopus invitus fuerit ordinatus, hanc consecrationem nulla violari accusatione permittimus.

[2]) So sagt *Hieronymus* von der in Rom gebräuchlichen Einrichtung: „Sed dices, quomodo Romae ad testimonium diaconi presbyter ordinatur?“ (*Hieronymi*, Ep. 146 ad Euangelum, Opp., I, 1083.) Nach

Wurden diese vom Staate aufgestellten Bestimmungen über den Eintritt in den geistlichen Stand auch häufig genug nicht beachtet, war es insbesondere im 5. Jahrhundert fast die Regel, dass hochangesehene, der Aristokratie angehörige Männer auf die bischöflichen Stühle erhoben wurden, so musste doch die staatliche Vorschrift, dass kein Reicher in den geistlichen Stand treten solle, die Folge haben, dass der untere Klerus durchweg aus den niedern, wenig besitzenden Klassen der Bevölkerung hervorging. Die Richtung der kirchlichen Verfassungsbildung, die dahin ging, die Aristokratie der Bischöfe in der Kirche mehr und mehr zur Herrschaft zu bringen, wurde dadurch begünstigt, die scharfe Scheidung zwischen den herrschenden Bischöfen und dem unterworfenen, zum Gehorsam verpflichteten Klerus befördert. Zwar bildeten die Priester und Diakonen noch wie in dem vergangenen Jahrhundert den Rath, den Senat des Bischofs.[1]) Mit ihnen soll er über die Aufnahme neuer Kleriker berathschlagen.[2]) In

Das Presbyterium.

---

dem Pontificale Romanum stellt der Archidiakon die zu Ordinirenden dem Bischof vor, der ihn fragt: „Scis, illos esse dignos?“ Er antwortet: „Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testificor ipsos dignos esse ad hujus onus officii.“

[1]) Ueber die vorconstantinische Zeit vgl. *Probst*, Disciplin, S. 98 fg. — *Hieronymus* (Comment. in Isaiam, II, c. 2. Opp. IV, 51): „Et nos habemus in ecclesia senatum nostrum, coetum presbyterorum.“ — *Basilius* (Ep. 81 [Paris 1730], III, 174): „τὸν συνέδριον τοῦ πρεσβυτερίου κατὰ τὴν πόλιν.“ Dass die Diakonen Mitglieder des Presbyteriums waren, zeigt insbesondere das Schreiben des Papstes Siricius über die Verurtheilung des Häretikers Jovinianus und seiner Anhänger (c. 390, *Jaffé*, n. 70. *Coustant*, p. 667): „facto igitur presbiterio constitit doctrinae nostrae, id est christianae legi esse contraria. Unde .... omnium nostrorum tam presbyterorum et diaconorum quam etiam totius cleri una facta fuit sententia.“ Doch wäre es möglich, dass hier nur von einer der römischen Kirche eigenthümlichen Einrichtung die Rede ist.

[2]) Statuta ecclesiae antiqua, c. 22: „Ut episcopus sine consilio

ihrer Gegenwart soll er die kirchlichen Angelegenheiten untersuchen und entscheiden, sonst ist seine Entscheidung ungiltig.[1]) Auch konnte der Bischof ihnen die Erledigung kirchlicher Verwaltungssachen übertragen, wie dies von Martin von Tours berichtet wird.[2]) Kirchengut durfte der Bischof nur mit der Zustimmung des Presbyteriums veräussern.[3]) Auch äusserlich soll der Bischof den Priester ehrenvoll behandeln; er soll den Priester nicht vor sich stehen lassen, wenn er selbst sitzt, und wenn er auch in der Kirche und bei Berathungen einen höhern Sitz einnimmt, so soll er doch im Hause den Priester wie seinen Genossen behandeln.[4])

Die Priester. Trotzdem aber war die Geistlichkeit dem Willen des Bischofs unterworfen; sie entbehrte ihm gegenüber jeder Selbständigkeit. Die Priester wie alle übrigen Geistlichen erhielten von dem Bischof ihr Amt zugewiesen; nur kraft seinem Auftrag konnten sie ihre kirchlichen Funktionen erfüllen. Die Geistlichen waren nur die Gehilfen des Bi-

---

clericorum (in andern Handschriften presbyterorum) suorum clericos non ordinet."

[1]) Statuta ecclesiae antiqua, c. 23: „Ut episcopus nullius causam audiat absque praesentia clericorum suorum, alioquin irrita erit sententia episcopi, nisi clericorum praesentia confirmetur."

[2]) Sulpicius Severus Dialog., c. 2: „Cum quidem in alio secretario presbyteri sederent vel salutationibus vacantes vel audiendis negotiis occupati — Martinum ..... sua solitudo cohibebat."

[3]) Statuta eccl. antiq., c. 32. Die Veräusserungsurkunde bedarf der Unterschrift der Kleriker, Codex ecclesiae Africanae, c. 33 (*Bruns*, a. a. O., I, 145. 165); Papst Leo I. an die Bischöfe von Sicilien von 447. (*Jaffé*, n. 193. *Ballerini*, I, 727.)

[4]) Statuta eccl. ant., c. 34. 35. *Hieronymus*, Ep. ad Nepotianum 52 (I, 261): „Episcopi sacerdotes se esse noverint, non dominos, honorent clericos quasi clericos, ut et ipsis a clericis quasi episcopis honor referatur. Scitum illum est oratoris Domitii: Cur ego te, inquit, habeam ut principem quum tum non habeas ut senatorem?"

schofs bei der kirchlichen Verwaltung der Diöcese.[1]) Die Vornahme der wichtigsten geistlichen Handlungen hatte der Bischof sich vorbehalten; der Priester konnte sie nur in Nothfällen oder in speziellem Auftrag des Bischofs vollziehen. Während noch in den apostolischen Canonen (c. 49. 50) der Bischof und der Priester als die regelmässigen Spender des Taufsacraments erscheinen, bestimmt das römische Concil aus der Zeit des Papstes Siricius (c. 7), dass nur in der Osterzeit der Priester im Namen des Bischofs die Taufen vornehmen dürfe, in andern Zeiten nur im Nothfall. Die Wiederversöhnung der Büssenden mit der Kirche war ein Vorrecht des Bischofs, das nur in Ausnahmefällen von dem Priester ausgeübt werden konnte.[2]) Das heilige Oel, das Chrisma, konnte nur von dem Bischof geweiht werden.[3]) Dem Bischof war es vorbehalten, die Jungfrauen, die sich Gott widmeten, zu weihen.[4]) Selbst den Segen in der Kirche durfte der Priester dem Volk nicht ertheilen; und erst am Anfang des 5. Jahrhunderts wurde ihm in einzelnen Gegenden gestattet, in Privathäusern und auf dem Felde den Segen zu geben.[5]) Die Aufnahme in den geistlichen Stand konnte allein durch den Bischof ge-

---

[1]) Concil von Carthago von 390, c. 9: „Quisquis presbyter inconsulto episcopo agenda in quolibet loco voluerit celebrare, ipse honori suo contrarius existit.“ Concil von Laodicea, c. 57: „τοὺς πρεσβυτέρους μηδὲν πράττειν ἄνευ τῆς γνώμης τοῦ ἐπισκόπου. — *Ambrosius*, De Officiis, II, c. 27: „Episcopus ut membris suis utatur clericis et maxime ministris qui sunt vere filii; quem cuique viderit aptum muneri, ei deputet.“ (Opp. II, 121.) Vgl. auch I, c. 44 (II, 67). — Concil von Chalcedon (451), c. 8.

[2]) Concil von Elvira von 306, c. 32. — Concil von Carthago von 390, c. 3; von 397, c. 32.

[3]) Concil von Carthago von 390, c. 3; von 397, c. 36. — Concil von Toledo von 400, c. 20. — Concil von Vaison von 442, c. 3.

[4]) Concil von Carthago von 390, c. 3; von 397, c. 36. — Concil von Riez von 439, c. 5.

[5]) Concil von Riez, c. 5.

schehen. Nur das in einzelnen Provinzen vorkommende unterste Kirchenamt eines Sängers oder Psalmisten konnte der Priester verleihen.[1]) Im Abendlande wenigstens konnte die Firmung der Getauften nur von den Bischöfen vorgenommen werden.[2]) Selbst in der Kirche predigen durfte der Priester nicht ohne besondere Erlaubniss des Bischofs und es erregte grosses Aufsehen, da Augustinus als Priester von seinem Bischof diese Erlaubniss erhielt.[3])

Alle diese Beschränkungen der kirchlichen Befugnisse der Priester zeigen, wie die Bischöfe ihre Herrschaft über die ihnen untergebene Geistlichkeit und Gemeinde zu vermehren und zu verstärken suchten. Der Bischof allein sollte als Träger der kirchlichen Gewalt erscheinen; die Priester, aus denen der Bischof hervorgegangen, und die, wie noch im 5. Jahrhundert behauptet wurde, sich nur durch den Mangel der Befugniss zur Ordination von Klerikern vom Bischof unterschieden hatten[4]), mussten herabgedrückt werden, um die Gewalt des Bischofs innerhalb der Diöcese nach und nach zu einer unbeschränkten zu machen.

Die Diakonen. Hiermit steht es wohl auch in Zusammenhang, dass seit der Mitte des 3. Jahrhunderts den Diakonen ein immer grösserer Einfluss eingeräumt wurde und ihr An-

---

[1]) Statuta eccl. ant., c. 10.

[2]) Innocentius I. an Bischof Decentius von Gubbio von 416 (*Jaffé*, n. 108. *Coustant*, p. 856), c. 3. — Concil von Riez, c. 4. 5.

[3]) *Possidius*, Vita Augustini, c. 5. . „contra usum et consuetudinem Africanarum ecclesiarum.“ Vgl. hierüber *J. Sirmond* in Opp. Var., I, 195. — Dass seit der Mitte des 4. Jahrhunderts den Priestern die Befugniss zu predigen zugestanden habe, behauptet ohne genügenden Beweis *Binterim*, Denkwürdigkeiten, I, 500 fg.

[4]) *Hieronymus*, Epist. ad Euangelum (Op. I, 1082): „Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?“ — Ganz ähnlich *Chrysostomos*, In Epist. ad Philipp. Cap. I, Homil., I, c. 1 (Opp. XI, 195).

schen häufig genug das der Priester zu verdunkeln begann. Währen die Priester dadurch, dass die Bischöfe fast alle wichtigern geistlichen Handlungen sich selbst vorbehielten, von dem Volke getrennt wurden, waren es die Diakonen, welche durch den Antheil, den sie an der Verwaltung der bischöflichen Gerichtsbarkeit und an der kirchlichen Armenpflege hatten, in fortwährende Berührung mit allen Gliedern der Gemeinde und dadurch zu steigender Bedeutung gelangten. Da nach alter Vorschrift in jeder bischöflichen Kirche nur 7 Diakonen angestellt werden sollten[1]), während die Zahl der Priester eine nicht begrenzte war, so ergab sich auch hieraus, dass dem einzelnen Diakon ein grösseres Feld der Thätigkeit gegeben war, als dem einzelnen Priester. Schon in den apostolischen Constitutionen erscheint der Diakon, nicht der Priester, als erster Gehilfe und Stellvertreter des Bischofs: „Der Bischof gebiete dem Klerus und dem ganzen Volke. Der Diakon stehe ihm zur Seite, wie Christus dem Vater, und diene ihm in Allem untadelhaft..... Die Presbyter sollen ein Abbild von uns Aposteln sein; sie sind die Lehrer der Gotteserkenntniss.“[2]) Hieraus erklärt sich, dass der erste der Diakonen, nicht der älteste der Priester, von dem Bischof mit der Beaufsichtigung des niedern Klerus, mit der Leitung der kirchlichen Verwaltung, soweit der Bischof sie nicht selbst aus- Der Archidiakon.

[1]) Concil von Neocäsarea (314—325), c. 15.

[2]) Apost. Constit., II, c. 26. Ueber die Stellung der Diakonen im Gegensatz zu den Priestern, vgl. *Probst*, Disciplin, S. 99. 103 fg. — *Thomassinus*, P. I, lib. II, c. 29. Hier finden sich auch einzelne Beispiele der Ueberhebung der Diakonen im 4. Jahrhundert angegeben. *Binterim*, a. a. O., I, 384, sucht einzelne dieser Zeugnisse zu entkräften, doch berücksichtigt er die wichtige Stelle der Apostolischen Constitutionen nicht. Gegen die Anmassung der Diakonen ist auch der Canon 18 des Concils von Arles von 314 gerichtet: „De diaconibus urbicis ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.“

üben konnte, betraut wurde. Seit dem 4. Jahrhundert erscheint auch im Abendland das Amt des Archidiakon als ein ständiges, dessen Inhaber zwar nur Gehilfe des Bischofs ohne Selbständigkeit ist, der aber durch den ausgedehnten Kreis seiner Thätigkeit und die Wichtigkeit der ihm übertragenen Geschäfte die einflussreichste Persönlichkeit nach dem Bischof in der Kirche wurde.[1] So wurde die Weihe des Archidiakon zum Priester keineswegs immer als eine Beförderung betrachtet; sie konnte auch ein geeignetes Mittel sein, um einen Archidiakon, der dem Bischof unbequem geworden war, von seiner Stelle zu entfernen, wie andererseits Archidiakone, die in ihrem Amte sich tüchtig erwiesen hatten, eben desshalb nicht zur Priesterwürde gelangten. So hatte aus dem erstern Grunde der Patriarch von Constantinopel, Anatolius, seinen Archidiakon zum Priester gemacht. Unter dem Scheine der Beförderung setzte er ihn ab, wie Papst Leo sagt.[2] So erzählt Apollinaris Sidonius von dem spätern Bischof von Châlons, dass er wegen seiner Tüchtigkeit als Archidiakon lange nicht Priester werden konnte.[3]

---

[1]) Papst Leo I. an Kaiser Marcian (453, *Jaffé*, n. 265. *Ballerini*, I, 1186) beklagt sich, dass der Patriarch von Constantinopel den rechtgläubigen Archidiakon entfernt habe „et dispensationem totius caussae et curae ecclesiasticae in Andream Eutychianistam repente transferret.... His tantum ad officiorum primatum admissis, quos ab omni errore liberos fuisse constiterit.“ Derselbe an die Kaiserin Pulcheria (453, *Jaffé*, n. 266. *Ballerini*, I, 1188) über die Ernennung des Andreas „quem quia ecclesiasticis negotiis praeposuit, propter haereticam perversitatem eidem favorem suum praestare convincitur“.

[2]) *Jaffé*, n. 265: „dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit“. Derselbe an Bischof Julian (*Jaffé*, n. 267. *Ballerini*, I, 1190): „Nam dum Aetius ab officio archidiaconatus per speciem provectionis amovetur.“

[3]) Apoll. Sidonius, Ep. IV, 25: „post laborum temporumque processu archidiaconus in quo seu gradu seu ministerio multum retentus

Aus der Zahl der Diakonen wurde vom Bischof der Archidiakon ernannt, nicht nach dem Alter, sondern nach der Tüchtigkeit oder dem Belieben des Bischofs.[1] Einzelne Nachrichten lassen darauf schliessen, dass an einigen Kirchen, wie in Alexandrien, die Diakonen selbst bei der Auswahl des Archidiakon betheiligt waren[2]; doch war dies, wenn die Nachrichten überhaupt glaubwürdig sind, nur örtliche Sitte; im Abendland kann an der Ernennung des Archidiakon durch den Bischof nicht gezweifelt werden.[3]

Was den Wirkungskreis der Archidiakonen im einzelnen betrifft, so liegen uns hierüber nur dürftige Notizen vor, die jedoch für die Wichtigkeit der Stelle, die er bekleidete, bezeichnend sind. Schon früher wurde erwähnt,

---

propter industriam, diu dignitate non potuit augeri, ne potestate posset absolvi" (*Sirmond* Op., I, 554).

[1]) Vgl. *Thomassinus*, P. I, L. II, c. 17, § 2. *Binterim*, a. a. O., S. 388. *Hinschius*, a. a. O., II, 183. Ferner aus dem 4. Jahrhundert die Akten des Märtyrers *Vincentius*, der Archidiakon von Valencia in Spanien war und als Mann gratissimae juventutis bezeichnet wird (*Passio Vinc.*, c. 3, *Ruinart*, Acta Martyrum [ed. *Baillie*, Verona 1781], p. 323).

[2]) Die wichtigste Stelle hierfür *Hieronymus*, Ep. 146 ad Euangelum (I, 1082): „Diaconi elegant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent." Vgl. darüber *Thomassinus*, l. c., § 4, dessen Auslegung jedoch eine gekünstelte ist, und *Gréa*, Essai historique sur les archidiacres in der Bibliothèque de l'école des chartes; 3. Série. II, 48. Dass an einzelnen Orten der Bischof nur auf den Vorschlag der Diakonen den Archidiakon ernannte, nehmen auf Grund der angegebenen Stelle des *Hieronymus* an *Pertsch*, Von dem Ursprunge der Archidiakonen, Offiziale und Vikare (Hildesheim 1743), S. 6; *Binterim*, a. a. O., I, 389; *Hinschius*, a. a. O., II, 184.

[3]) Hierfür entscheidend *Ambrosius*, De officiis, I, c. 41 (Op. II, p. 64). Der Archidiakon Laurentius redet den Papst, der ihn ernannt hat, an: „Experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis consecrationem. Vide, ne periclitetur judicium tuum."

dass der Archidiakon durch Staatsgesetz dafür verantwortlich gemacht wurde, dass Niemand gegen seinen Willen geweiht werde, und dass er verpflichtet war, die Curialen auszuliefern, die gegen das Staatsgesetz in den geistlichen Stand getreten waren und sich weigerten, in den weltlichen Stand und zu den Verpflichtungen der Kurie zurückzukehren.[1]) Es ergibt sich daraus, dass die Archidiakonen die Vorprüfung zu führen hatten, ob in den Candidaten die von den kirchlichen Vorschriften und den Staatsgesetzen geforderten Bedingungen für den Eintritt in den Klerus erfüllt waren. Es ergibt sich ferner daraus, dass sie eine gewisse Aufsicht wenigstens über die untern Kleriker zu führen hatten.[2]) Aus andern Nachrichten ergibt sich, dass die Archidiakonen auch bei der Weihe der untern Kleriker selbst beschäftigt waren, und einzelne derselben, wie z. B. den Ostiarius, in seinen Verrichtungen zu unterweisen hatten.[3])

Die Sorge für die Witwen, Waisen und Fremden sollte der Bischof dem Archidiakon überlassen.[4]) Auch an der eigentlichen Armenpflege finden wir ihn betheiligt.[5]) Vor allem aber scheint es seine Aufgabe gewesen zu sein, über die Aufrechthaltung der kirchlichen Vorschriften in der Diöcese zu wachen; er war selbst berechtigt dem Bischof,

---

[1]) Siehe Seite 154. Novellae Majoriani, tit. VII. XI.

[2]) Aus Novellae Maj., tit. VII, kann mit Sicherheit nur auf eine Aufsicht über die untern Kleriker geschlossen werden, da Curialen, die schon eine höhere Weihe erhalten hatten, nicht mehr den geistlichen Stand verlassen mussten.

[3]) Statuta ecclesiae antiqua, c. 5, bezüglich der Weihe des Subdiakons, c. 6 des Akolythus, c. 9 des Ostiarius, der geweiht werden soll, „postquam ab archidiacono instructus fuerit“.

[4]) Statuta eccl. ant., c. 17.

[5]) So erzählt *Sulpicius Severus* (Dialog. II, c. 1) von dem heiligen Martin, dass er seinen Archidiakon mit der Armenpflege beauftragt, dann dieselbe aber selbst in die Hand genommen habe (p. 180 sqq.).

der sich einer Verletzung derselben zu Schulden kommen lassen wollte, entgegen zu treten.[1])

Neben dem Archidiakon wird einigemale ein Archipresbyter erwähnt, ohne dass jedoch klar zu erkennen wäre, welche Stellung demselben zugekommen ist. Es dürfte vielleicht unter ihm nur der älteste der Presbyter zu verstehen sein, der an einzelnen Orten von dem Bischof mit Verwaltungsgeschäften betraut wurde.[2])

Als sich das Christenthum von den Städten aus auch im Abendland mehr und mehr über das platte Land verbreitete, ergab es sich aus den Verhältnissen, dass auch hier, wie schon früher im Orient, in den Ortschaften, die zu dem Stadtbezirk gehörten, und auf den Gütern der grossen Grundbesitzer Kirchen und Kapellen entstanden zur Gottesverehrung und Verrichtung der täglichen Andacht. So finden wir denn auch seit Ende des 4. und Anfangs des 5. Jahrhunderts solche Landkirchen in Gallien

Geistliche an Landkirchen.

---

[1]) Concil von Toledo von 400, c. 20 (*Bruns*, a. a. O., I, 207): „Statutum vero est, diaconem non chrismare, sed presbyterem absente episcopo, praesente vero si ab ipso fuerit praeceptum. Hujusmodo constitutionem meminerit semper archidiaconus vel praesentibus vel absentibus episcopis suggerendam, ut eam aut episcopi custodiant aut presbyteri non relinquant."

[2]) Die beiden einzigen Stellen, in welchen Archipresbyter im Abendland erwähnt werden, sind: *Hieronymus*, Epist. 125 ad Rusticum: „Singuli ecclesiarum episcopi, singuli archipresbyteri, singuli archidiaconi et omnis ordo ecclesiasticus suis motoribus nititur." (I, 942) — und Statuta eccl. antiqua, c. 17, wo dem Bischof überlassen ist, dem Archipresbyter oder dem Archidiakon die Sorge für die Witwen u. s. w. zu übertragen. Dagegen wird mehrfach der Archipresbyter oder Protopresbyter der Kirche von Alexandria genannt: *Socrates*, VI, c. 9; *Sozomenos*, VIII, c. 12. *Liberatus*, Breviarium s. Historia Causae Nest., c. 14 (*Mansi*, IX, 683). In der letztern Stelle heisst es: „Proterio Dioscorus (episcopus Alex.) commendavit ecclesiam qui et eum archipresbyterum fecerat." Vgl. *Bingham*, Antiquities, II, c. 19, § 18 (Works, I, 242).

erwähnt, an denen ursprünglich nicht immer ein Priester angestellt wurde, sondern, wie in Spanien[1]), bald ein Priester, bald aber auch nur ein Diakon. Später wurde es jedoch Regel, wenigstens den grössern Kirchen einen Priester vorzusetzen, dessen Befugnisse jedoch nicht umfassender waren, als die der Priester in der Stadt, und die in demselben Abhängigkeitsverhältniss von dem Bischof standen wie diese. In den gallischen Concilien werden diese Landgeistlichen und Landkirchen häufig erwähnt.[2]) Die Geistlichen werden von dem Bischof angestellt, auch wenn die Kirche im Eigenthum eines Grundherren sich befindet, ja selbst wenn der Bischof einer andern Diöcese der Eigenthümer ist.[3]) Nur soll in diesem letztern Falle dem Bischof, der die Kirche erbaut hat, die Vergünstigung zu Theil werden, dass die von ihm vorgeschlagenen Kleriker von dem Diöcesanbischof angestellt werden.[4]) Auch die Einweihung aller Kirchen muss durch den Bischof der Diöcese erfolgen. Schon werden Kirchenstrafen gegen den Bischof ausgesprochen, welcher dem zuwider in einer an-

---

[1]) Concil von Elvira, c. 77: „Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit."

[2]) Concil von Riez (439), c. 3. 4. 5; von Orange (441), c. 10; von Vaison (442), c. 3; II. Concil von Arles, c. 36. In allen diesen Stellen wird vorausgesetzt, dass ein Presbyter an der Landkirche angestellt ist. Im Jahre 472 schreibt *Apollinaris Sidonius* von der Verwüstung der rusticae parochiae in der Auvergne (Ep. VII, 6. *Sirmond* Op. I, 593).

[3]) Concil von Orange, c. 10; von Arles, c. 36.

[4]) Concil von Orange, c. 10: „Si quis episcoporum in alienae civitatis territorio ecclesiam aedificare disponit vel pro fundi sui negotio aut ecclesiastica utilitate vel pro quacunque sua opportunitate.... non praesumat dedicationem quae illi omnimodis reservatur in cujus territorio ecclesia assurgit, reservata aedificatori episcopo hac gratia ut quos desiderat clericos in re sua videre, ipsos ordinet is cujus territorium est, vel si ordinati jam sunt ipsos habere acquiescat."

dern Diöcese eine Kirche weiht oder nur der Einladung, einer solchen Weihe beizuwohnen, Folge leistet.[1]) Eine solche auf Privateigenthum befindliche Kirche untersteht ganz der kirchlichen Gewalt des Diöcesanbischofs.[2]) Von ihm allein darf der Geistliche das geweihte Oel empfangen. [3]) Eine Selbständigkeit kam weder der Kirche noch dem Geistlichen zu.

Eine eigenthümliche Vorschrift hatte im oströmischen Reich Kaiser Arkadius im Jahre 398 über die Anstellung von Geistlichen an den Landkirchen getroffen, die zwar durch ihre Aufnahme in den Codex Theodosianus auch gesetzliche Geltung im weströmischen Reich erhielt, von der es jedoch dahingestellt bleiben muss, wie weit sie hier, und insbesondere in Gallien, zur Ausführung gelangte. Damit die Geistlichen sich der Steuerpflicht nicht entziehen können, sollen sie nur in ihrem Heimathsorte angestellt werden. Der Bischof solle die für jede Kirche nothwendige Zahl der Kleriker festsetzen und nur in dieser Zahl sollen Geistliche für den Dienst der Kirche aus jedem einzelnen Orte ordinirt werden.[4]) Hierdurch wäre allerdings die Befugniss der Bischöfe, jeden Laien in den Kirchendienst aufzunehmen ohne Rücksicht auf seine Herkunft und seine Heimath ausserordentlich beschränkt worden. An Kirchen ausserhalb der bischöflichen Stadt durften hiernach nur Bewohner des Orts, an dem die Kirche sich be-

---

[1]) Concil von Orange, c. 10: „Omnes episcopi qui ad hujusmodi dedicationem invitantur a conventu abstinebunt. Si quis excesserit in reatum devocabitur; si quis excesserit, ordinem recognoscat.“

[2]) ebenda: „Et omnis ecclesiae ipsius gubernatio ad eum in cujus civitatis territorio ecclesia surrexerit pertinebit.“

[3]) Concil von Vaison, c. 3.

[4]) c. 33, Cod. Theod., XVI, 2. Vgl. *Gothofredus* zu c. 2, Cod. Theod., XIII, 10 (V, p. 131).

findet, angestellt werden und nur in einer im Voraus bestimmten Zahl.

Soweit uns die lückenhaften Nachrichten über die Anfänge der Landpfarreien ein Urtheil erlauben, hatte sich bis zum Ende des 5. Jahrhunderts eine feste Organisation im Abendlande noch nicht herausgebildet. Weder von einer Eintheilung des Landes in Pfarrbezirke noch einer rechtlich bestimmten Zuständigkeit des Geistlichen, der an der Landkirche angestellt war, ist die Rede. Je nach Bedürfniss und je nach der Freigebigkeit der Grundbesitzer wurden Kirchen erbaut, die der Einweihung durch den Bischof bedurften, an welchen der Bischof die Geistlichen anstellte, wie er auch die kirchlichen Befugnisse bestimmte, die der Geistliche ausüben durfte. Doch scheint es schon im 5. Jahrhundert nicht selten vorgekommen zu sein, dass einzelne Kirchen in volkreichen Orten zu Taufkirchen erhoben wurden, deren Priester auch ohne besondern bischöflichen Auftrag die Taufen vornehmen konnten. Sie werden jetzt schon Baptisteria genannt.[1])

Das im Morgenland verbreitete Institut der Land-(Chor)bischöfe hatte dagegen im Abendland keinen Eingang gefunden.[2]) Der einzige Fall, in welchem die Bestellung eines Chorbischofs im Abendlande und zwar in Gallien erwähnt wird, gibt sich unzweifelhaft als ein Ausnahmefall

---

[1]) Die frühste, bisher nicht beachtete Erwähnung derselben findet sich in den Briefen des *Apollinaris Sidonius* (Ep. IV, 15; Op. I, p. 543). Er spricht von der Einladung eines seiner Freunde, Elaphius, das von diesem in einem castellum erbaute baptisterium zu weihen. Einzelne gallische Bischöfe zeichneten sich im 5. Jahrhundert durch die Erbauung zahlreicher Kirchen aus, wie der Bischof Patiens von Lyon, dessen Bauthätigkeit von *Sidonius* mehrfach erwähnt wird (Ep. IV, 10, p. 505 fg. Ep. VI, 12, p. 582. „Omitto per te plurimis locis basilicarum fundamenta consurgere, ornamenta duplicari“).

[2]) *Hinschius*, Kirchenrecht, II, 164.

zu erkennen, in welchem die dem Westen fremde Einrichtung auf Grund des Nicänischen Concils für besondere Verhältnisse angewandt werden sollte.[1])

III. Standesrechte und Standespflichten des Klerus.

Dieser zahlreiche Klerus, der in Unterordnung unter den Bischof den Kirchendienst in Stadt und Land versah, bildete einen wichtigen Bestandtheil der Bevölkerung. Mit dem Klerus war ein neues Element in die römische Gesellschaft und den römischen Staat gekommen. Das Christenthum hatte nicht vermocht, dem römischen Staatswesen neue Lebenskraft einzuhauchen, es hatte die in selbstsüchtigen Interessen aufgehende Bevölkerung, die den staatlichen Sinn verloren hatte, nicht mit Selbstlosigkeit und Aufopferungsfähigkeit erfüllen können. Gerade dieser Mangel an Gemeinsinn war es, den im 5. Jahrhundert Salvianus in Gallien am meisten beklagte. Der Bürger war dem Bürger, ja der Verwandte dem Verwandten entfremdet; der Mangel an Gemeinsinn ist es, dem er hauptsächlich das Verderben des Reichs zuschreibt.[2]) Dagegen war es dem

---

[1]) Das Concil von Riez (439), entsetzte den Bischof Armentarius von Embrun seines Amtes, weil er nur von zwei Bischöfen und ohne Genehmigung des Metropoliten geweiht worden war. Unter Berufung auf Kanon 8 des Concils von Nicäa, welcher gestattete, dass die Bischöfe der schismatischen Katharer bei Wiederanschluss an die katholische Kirche als Chorbischöfe bestellt werden können, erlaubte auch das Concil von Riez, dass dem Armentarius von einem andern Bischof eine Landkirche übertragen werde, „in qua aut chorepiscopi nomine, ut idem canon loquitur, aut peregrina ut agunt communione foveatur" (c. 3). Die obigen Worte, sowie die in c. 3. 4. 5 gegebene genaue Bestimmung der Befugnisse, welche dem Armentarius in Zukunft zustehen sollen, zeigen klar, dass Chorbischöfe in Gallien nicht bekannt waren.

[2]) *Salviani Massiliensis* De Gubernatione Dei (ed. *Baluzius*, Paris 1669), lib. 5, p. 102, „Omnes fere se barbari qui modo sunt unius

Christenthum gelungen, einen geschlossenen Stand von Geistlichen hervorzubringen, der in sich in Zusammenhang und in fester Organisation unter allen Stürmen, von denen das Reich erschüttert wurde, seine und der Kirche Interessen verfolgte und der in der Auflösung der staatlichen Bande, die seit dem 5. Jahrhundert in dem weströmischen Reich immer grössere Fortschritte machte, einen festen Kern bildete. Die Vorschriften und Bestrebungen der Kirche und die Gesetze des Staats hatten zusammengewirkt, um den Klerus zu einem von der übrigen Bevölkerung getrennten, in sich geschlossenen Stand zu bilden, der sich den übrigen Klassen der Bevölkerung gegenüber als Einheit fühlte und von dem Bewusstsein durchdrungen war, Träger einer Gewalt zu sein, die weit über alle irdischen Gewalten erhaben sei, und Interessen zu dienen, gegen welche die staatlichen und alle weltlichen Interessen nicht in Betracht kommen könnten.

Befreiung von persönlichen Staatslasten.

Von der staatlichen Gesetzgebung wurde der Klerus vornehmlich dadurch als ein besonderer Stand ausgezeichnet, dass alle seine Mitglieder von der Leistung der auf der Bevölkerung des römischen Reichs so schwer lastenden Naturaldienste und Ehrenämter für die staatliche und städtische Verwaltung befreit wurden. Die gesammte innere Verwaltung des Reichs wurde ausgeführt durch die persönlichen Leistungen, zu denen alle Angehörigen der Stadt-

---

gentis et regis, mutuo amant, omnes pene Romani se mutuo persequuntur. Quis enim civis non invides civi... Omnes quippe a se, etsi loco non absunt, affectu absunt; etsi habitatione junguntur, mente disjuncti sunt... Novum et inaestimabile nunc in plurimis malum est. Parum alicui est si ipse sit felix, nisi alter fuerit infelix etc." — eine Schilderung, die in merkwürdiger Weise mit der Schilderung übereinstimmt, die *Alexis von Tocqueville* von der französischen bürgerlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts entwirft (L'ancien règime et la révolution, L. II, c. 9).

bezirke verpflichtet waren. Das System der persönlichen Lasten durchzog das ganze römische Staatswesen.[1]) Von diesen Lasten waren nun seit alter Zeit die Priester des heidnischen Staatscultus befreit; oder vielmehr die Priesterwürde galt selbst als öffentlicher Dienst, als munus, dessen Leistung von den übrigen öffentlichen Diensten befreite.[2])

Als die christliche Kirche von Constantin aufgenommen und anerkannt wurde, schien es die Gerechtigkeit zu verlangen, dass den christlichen Klerikern dieselben Befreiungen zu Theil werden, wie sie bisher den heidnischen Priestern zustanden. So hat schon Constantin im Jahre 313 den Klerikern eine vollständige Befreiung von allen öffentlichen Dienstleistungen gewährt.[3]) Dieses Privilegium, das mehrfach bestätigt wurde, bezog sich, wie Constantin in einem Gesetz von 330 ausdrücklich bestimmte, auch auf die untern Kleriker, die Subdiakonen Lektoren u. s. w.; ja es wurde sogar auch auf die Frauen und Kinder der Kleriker ausgedehnt, allerdings unter der Voraussetzung, dass nur Vermögenslose in den geistlichen Stand treten.[4]) Dass

---

[1]) Vgl. insbesondere *Kuhn*, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs, Bd. I.

[2]) *Kuhn*, a. a. O., S. 106. 116. — *Becker-Marquart*, Handbuch der römischen Alterthümer, Bd. IV (1856), S. 171. Bestätigt wurde den heidnischen Priestern diese Befreiung von Julian Apostata 361 (*Sozomenos*, Hist. eccl., V, c. 3) und Valentinian I. 371, c. 75, Cod. Theod., XII, 1. — Diese Privilegien wurden erst aufgehoben im Jahre 396 (c. 14, Cod. Theod., XVI, 10).

[3]) c. 1, Cod. Theod., XVI, 2. *Eusebius*, Hist. eccl., X, c. 7. Schreiben des Kaisers an Anulinus: „...ἐκείνους... οὕσπερ κληρικοὺς ἐπονομάζειν εἰώθασιν, ἀπὸ πάντων ἀπαξαπλῶς τῶν λειτουργιῶν βούλομαι ἀλειτουργήτους διαφυλαχθῆναι, ὅπως μὴ διά τινος πλάνης ἤ ἐξολισθησέως ἱεροσύλου ἀπὸ τῆς θεραπείας τῆς τῇ θειότητι ὀφειλομένης ἀφέλκονται.“

[4]) Wiederholung des Privilegiums: c. 2, Cod. Theod., XVI, 2 von 319 (vgl. auch *Sozomenos*, I, c. 9); c. 8, Cod. Theod., XVI, 2 von 343; c. 10, Cod. Theod., XVI, 2 von 353; c. 36, Cod. Theod., XVI. 2 von

aber diese Voraussetzung keineswegs immer zutraf, haben wir früher schon gesehen. Jedenfalls ward durch dieses Privilegium die Loslösung des geistlichen Standes von den allgemeinen Interessen der Bürgerschaft befördert. An der Verwaltung der staatlichen und Gemeindeangelegenheiten in den Stadtbezirken waren sie nicht mehr betheiligt. Die heidnischen Priester waren für ihre Amtszeit von den Dienstleistungen für Staat und Stadt befreit, weil ihre priesterliche Thätigkeit selbst eine öffentliche, mit grossen Geldopfern verbundene Dienstleistung für den Staat war. Der Klerus war befreit, weil er nicht durch öffentliche Thätigkeit von dem Kirchendienst abgezogen werden sollte. Zwar sollte auch Niemand, der den wohlhabenden Klassen angehörte und insbesondere Niemand, der in Folge seiner Abstammung oder seines Reichthums zum Eintritt in die städtische Kurie verpflichtet war, in den geistlichen Stand aufgenommen werden. Aber so sicher es ist, dass trotz dieser Vorschrift die hohen geistlichen Würden häufig genug von den angesehensten und reichsten Männern bekleidet wurden, ebenso sicher darf angenommen werden, dass das Privilegium der Dienstfreiheit auch von ihnen in Anspruch genommen wurde. Es war dies um so mehr der Fall, da die Kirche selbst die Forderung aufstellte, dass keiner ihrer Diener zu weltlichen Geschäften herangezogen werde, und ihnen geradezu die Uebernahme derselben untersagte. Ganz

---

401. — In Bezug auf die untern Kleriker c. 7, Cod. Theod., XVI, 2 von 330. — Ausdehnung auf die Frauen und Kinder c. 10, Cod. Theod., XVI, 2. c. 11, h. t. von 354: Freiheit der Kleriker und ihrer Kinder von „munera curialia qui in totum nihil possident ac patrimonio inutiles sunt.“ — Vgl. *Riffel*, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bis auf Justinian, S. 158 fg., der jedoch nicht genügend scheidet zwischen der Befreiung der Kleriker von persönlichen Dienstleistungen und von Steuern.

der geistigen Richtung entsprechend, wie sie vor Canstantin in der Kirche herrschend war, bedrohten die Apostolischen Constitutionen und Canones jeden Bischof, Priester und Diakon mit Absetzung, der ein weltliches Amt übernehme.[1]) Später wurde von der Kirche dieses Verbot auf alle Kleriker ausgedehnt und nicht nur Absetzung, sondern auch Excommunication für die Verletzung desselben angedroht.[2]) Diesem kirchlichen Verbot schloss auch die staatliche Gesetzgebung sich an, indem sie sich nicht begnügte, die Geistlichen von allen öffentlichen Aemtern und Dienstleistungen zu befreien, sondern ihnen unmittelbar untersagte, sich mit öffentlichen Geschäften abzugeben.[3])

Die Kirche, die den Klerus dem weltlichen Leben soviel wie möglich entziehen wollte, musste aber weiter gehen. Seitdem sie und soweit sie im Stande war, den Geistlichen aus dem eigenen Kirchenvermögen ihren Lebensunterhalt zu verschaffen, gab sie der Vorschrift, dass kein Geistlicher mit weltlichen Dingen sich befassen solle, eine strengere Ausführung. Während sie noch im Anfang des 4. Jahrhunderts wenigstens in Spanien selbst den Bischöfen den Betrieb von Handelsgeschäften gestattete und nur längern Handelsreisen derselben in entferntere Gegenden vorbeugen

Verbot weltlicher Beschäftigung.

---

[1]) Constit. Apostol. II, 6. Canones Apost., c. 6. 83. — Doch war noch unter den Söhnen Constantins der Bischof Jacobus von Nisibis zugleich Provinzialstatthalter. *Theodoret*, Hist. eccl., II, c. 30. Die Verhältnisse dieser bedrohten Grenzprovinz mögen diese Ausnahme erklären.

[2]) Concil von Chalcedon (451), c. 7. — Concil von Angers (453), c. 7; von Tours (460), c. 5. In beiden letztern Stellen ist unter militia nicht, wie dies meist geschieht, nur Kriegsdienst zu verstehen (so auch *Hefele*, II, 582. 588 und *Hinschius*, I, 137), sondern nach dem damaligen allgemeinen Sprachgebrauh des Wortes überhaupt weltliches Amt.

[3]) Novellae Valent. III, tit. XXXIV (452), § 7: „Universis clericis praeter ecclesiasticos actus nihil omnino cum aliis causis decet esse commune.“

wollte[1]), werden später einzelne Erwerbszweige, wie die Uebernahme fremder Geschäfte, der Commissionshandel, das Pachten fremder Grundstücke gänzlich verboten, um zu verhindern, dass dadurch die Geistlichen von Laien abhängig werden.[2]) Aus demselben Grunde darf ein Geistlicher keine Vormundschaft übernehmen ohne ausdrücklichen Auftrag des Bischofs, wenn er nicht durch die Staatsgesetze dazu verpflichtet ist.[3]) Dagegen konnte sich die Kirche nicht entschliessen den gewerbsmässigen Handelsbetrieb der Kleriker zu verbieten. Sittenstrenge und eifrige Kirchenschriftsteller, wie Augustinus, Hieronymus, Sulpicius Severus tadelten zwar auf das heftigste, dass mehr und mehr die Geistlichen dem Handel und Gelderwerb sich hingeben und über ihre kaufmännischen Geschäfte ihre kirchlichen Amtspflichten vernachlässigen; dass sie ihren heiligen Stand dazu benutzen, um kaufmännische Vortheile zu erlangen. Nicht zufrieden mit dem ihnen von der Kirche gewährten Lebensunterhalt würden sie von der Gier nach Geld wie von der Pest ergriffen.[4])

Handelsbetrieb der Geistlichen und Befreiung von der Gewerbesteuer.

---

[1]) Concil von Elvira (306), c. 19: „Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur: sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum mercenarium, aut amicum aut quemlibet mittant, et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.“

[2]) Concil von Carthago von 348, c. 6; von 397, c. 15; Concil von Chalcedon (451), c. 3; II. Concil von Arles, c. 14.

[3]) Concil von Chalcedon, c. 3.

[4]) *Augustinus*, Appendix. Sermo 82 (XVI, 910): „Si (clericus) non contentus stipendiis fuerit, quae de altario consequitur, sed exercet mercimonia, intercessiones vendit, viduarum munera libenter amplectitur, hic negotiator magis potest videri quam clericus.“ — *Sulpicius Severus*, Chron., I, 23 (p. 26). „Etenim praecepti hujus non solum immemores, sed etiam ignari mihi videntur, tanta hoc tempore animos eorum habendi cupido, veluti tabes incessit. Inhiant possessionibus, praedia excolunt, auro incubant, emunt venduntque, quaestui per

Erst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts fanden sich einzelne Provinzialconcilien bewogen, den Geistlichen zwar nicht den Handelsbetrieb überhaupt, aber doch den Handel mit unehrlichen Mitteln und zu schlechten Zwecken zu verbieten.[1]) Nur an dem Verbot reiner Geldgeschäfte, mit denen Zinsnehmen verbunden war, hielt die Kirche fest.[2]) Von der staatlichen Gesetzgebung dagegen ward der Handel der Kleriker nicht nur nicht gehindert, sondern sogar unterstützt, indem sie von der lästigen Gewerbesteuer befreit wurden. Kaiser Constantius ertheilte ihnen 343 diese Befreiung, damit sie für ihren Lebensunterhalt sorgen könnten, und meinte zehn Jahre später bei Wiederholung des Privilegiums, den Gewinn, den sie aus den Kramladen und Werkstätten zögen, käme doch den Armen zu gute. Desshalb sollten auch ihre Leute, die sie in Handelsgeschäften verwendeten, von der Steuer frei sein. Doch erschien es bald räthlich, diese Steuerfreiheit einzuschränken. Während sie Kaiser Valens 364 im Osten ganz aufgehoben hatte, bestimmte 379 Kaiser Gratian, dass die Kleriker in den Präfekturen Illyrien und Italien bei einem Handel im Werthe von zehn Goldsolidi, in der Präfektur Gallien

---

omnia student. At si qui melioris propositi videntur neque possidentes neque negotiantes, quod est multo turpius, sedentes munera expectant, atque omne vitae decus mercede corruptum habent, dum quasi venalem praeferunt sanctitatem.“ Auch *Hieronymus*, Ep. ad Nepotianum 52, c. 5.

[1]) II. Concil von Arles, c. 14: „Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram aut conductor alienae rei voluerit esse aut turpis lucri gratia genus aliquod negotiationis exercuerit, depositus a clero a communione alienus fiat.“ — Concil von Tours (460), c. 13.

[2]) Canones Apost., c. 43; Concil von Elvira (306), c. 20; Concil von Arles (314), c. 12; Concil von Nicäa (325), c. 17I; II. Concil von Carthago (397), c. 16; II. Concil von Arles, c. 14; Concil von Tours (460), c. 13. Als Strafe wurde meist nur die Absetzung angedroht. Nur die beiden Concilien von Arles verhängen Excommunication.

dagegen bei einem Geschäft bis zu fünfzehn Goldsolidi keine Steuer zu entrichten hätten.[1]) Doch blieben Missbräuche nicht aus. Im Osten musste 399 schon Kaiser Arkadius die Kleriker, die gewerbsmässig Handel trieben, von der Steuerfreiheit ausschliessen.[2]) Im Westen verbot im Jahre 452 Kaiser Valentinian III. allen Klerikern Handel zu treiben; er scheint ihnen gänzlich die Freiheit von der Gewerbesteuer entzogen zu haben.[3])

Anfänge des Cölibats.

Sowenig wie die kirchlichen Vorschriften, mag das weltliche Verbot des Handelsbetriebs überall zur Durchführung gebracht worden sein. Die Kirche, welche noch nicht überall in der Lage war, für ein ausreichendes Auskommen aller Geistlichen Sorge zu tragen, war genöthigt den eignen Erwerb ihrer Diener zuzulassen. Sie war sogar genöthigt den Klerikern anzuempfehlen, durch Handwerk oder Ackerbau für ihre Lebensbedürfnisse Befriedigung zu schaffen, nur solle ihr Amt darunter nicht leiden. Auch ein gelehrter Kleriker dürfe vor der Handarbeit nicht zurückschrecken.[4]) Es war um so noth-

---

[1]) c. 8, Cod. Theod., XVI, 2 von 343. — c. 10, Cod. Theod., XVI, 2 von 353 („.... cum certum sit, quaestus quos ex tabernis atque ergasteriis colligunt, pauperibus profuturos. Ab hominibus etiam eorum qui mercimoniis student, remota dispendia esse sancimus“). c. 5, Cod. Theod., XIII, 1 von 364, nicht von Valentinian I., wie *Richter* (Weströmisches Reich, S. 364) meint, sondern von Valens. — c. 11, Cod. Theod., XIII, 1 von 379.

[2]) c. 18, Cod. Theod., XIII, 1: „... Distincta enim stipendia sunt religionis et calliditatis.“

[3]) Novellae Valent. III., tit. XXXIV, § 4: „Jubemus ut clerici nihil prorsus negotiationis exerceant. Si voluit negotiari, sciant, se judicibus subditos clericorum privilegio non muniri.“ Unter dem privilegium wird wohl die Freiheit von der Gewerbesteuer gemeint sein. Uebrigens hatte Kaiser Honorius im Jahre 401 den Geistlichen dieses Steuerprivileg nochmals zugesichert, „unde victus emendi vendendique usum lege praefinitum exercent“. c. 36, Cod. Theod., XVI, 2.

[4]) Statuta eccl. antiqua, c. 51: „Clericus quantumlibet verbo Dei

wendiger, diese Nebenbeschäftigungen der Geistlichen zuzulassen, da viele von ihnen verheirathet und mit Kindern gesegnet waren. Indessen schon hatte die Kirche ihren Kampf gegen die Ehe der höhern Geistlichkeit begonnen und, wenn es auch noch Jahrhunderte dauern sollte, ehe sie in diesem Kampfe den vollen Sieg errang, so ist doch nicht zu verkennen, dass schon damals die darauf gerichteten Bestrebungen vor allem im Abendland von der Autorität grosser Kirchenlehrer und von der öffentlichen Meinung in der Kirche unterstützt waren. Die Kirche hatte damit einen Weg eingeschlagen, der sicherer als jeder anderer zu einer völligen Loslösung der höhern Geistlichkeit von dem Volks- und Familienleben führen musste. Doch waren es keineswegs kirchenpolitische Betrachtungen, welche in dieser Zeit dazu führten, die Enthaltung der Priester und Bischöfe vom ehelichen Leben zu verlangen. Selbst der Gedanke, dass durch das Leben in der Ehe und die Sorgen für die Familie der Geistliche von seinem heiligen Berufe abgezogen werde, tritt in diesen frühern Jahrhunderten nicht in den Vordergrund, obgleich er schon von dem Apostel Paulus als ein gewichtiger Grund gegen die Ehe angeführt worden ist (1 Cor., 7, 32. 33). Es war vielmehr die seit den ersten Zeiten des Christenthums in der Kirche verbreitete Anschauung, dass die Ehe als die Geschlechtsgemeinschaft ein Moment der Sünde enthalte und desshalb der Ehelosigkeit nachstehe. Der Apostel Paulus erscheint als Vertreter dieser Auffassung, die die Ehe nur zulässt, um das grössere Uebel der Unzucht zu verhüten. Er erklärt es geradezu für das Beste, dass die, die noch nicht eine Ehe eingegangen seien, im ehelosen Stande bleiben (1 Cor. 7, 26. 29. 31).

eruditus artificio victum quaerat", c. 52: „Clericus victum et vestimentum sibi artificiolo vel agricultura absque officii sui detrimento paret." Ferner c. 53.

Zahlreiche Sekten verwarfen desshalb die Ehe überhaupt und, wenn diese absolute Verbannung des ehelichen Lebens und der Menschenerzeugung auch nur häretische Auswüchse waren, so war doch auch innerhalb der Kirche die Grundansicht herrschend, dass die Ehe eine Concession an die sinnliche und desshalb sündhafte Natur des Menschen sei, die den Menschen auf einer untergeordneten Stufe der Sittlichkeit festhalte. Dem ehelosen Leben wird der höchste Werth beigelegt und es wird dem ehelichen vorgezogen, weil es der sicherste und unmittelbarste Weg sei, auf welchem man zu Gott gelangen könne.[1] Der Widerstreit zwischen der sinnlich-materiellen Natur und dem geistig-übersinnlichen Ideal, dem die Christen nachstrebten, schien nicht anders endgiltig gelöst werden zu können, als durch Unterdrückung der natürlichen Triebe, durch Vernichtung der Sinnlichkeit. Die Ehe, deren tiefe sittliche Bedeutung über der geschlechtlichen Seite verkannt und in den Hintergrund gedrängt wurde, erschien dagegen nur als ein Vergleich zwischen der materiellen und der geistigen Natur des Menschen. So musste das ehelose Leben als Verdienst erscheinen, zu dem sich schon frühe viele freiwillig entschlossen, um sich der Vollkommenheit zu nähern. Aus dieser Anschauungsweise entsprangen die Angriffe auf die zweite Ehe, entsprang die Forderung, dass Niemand in den geistlichen Stand aufgenommen werde, der eine zweite Ehe geschlossen oder eine Witwe geheirathet habe, entsprang endlich die Forderung, dass die höhern

---

[1]) Ueber die Paulinischen Stellen vgl. *F. Chr. Baur*, Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe (Tübinger Theologische Jahrbücher, 1852, S. 1 fg.). — Ueber die Verwerfung der Ehe durch die Häretiker und die kirchliche Auffassung der Ehe in den ersten drei Jahrhunderten vgl. *F. Chr. Baur*, Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte, S. 489—506. *Rothe*, Vorlesungen über Kirchengeschichte, I, 265. 267. 437. 417. *Probst*, Disciplin, S. 76 fg.

Geistlichen sich des ehelichen Lebens enthalten, und dass kein Geistlicher, der unverheirathet in den Klerus getreten sei, später eine Ehe eingehe. War die Ehelosigkeit eine höhere Stufe der Sittlichkeit, so mussten vor allem die höhern Geistlichen diese Stufe zu erreichen trachten. So scheint es zunächst von der alten Kirche nicht nur als eine sittlich-religiöse Mahnung, sondern als eine zu erzwingende Vorschrift aufgestellt worden zu sein, dass, wer unverheirathet in den höhern Klerus trete, nicht mehr zur Ehe schreite. Schon die Apostolischen Constitutionen (VI, c. 17) gestatten nur den untern Klerikern vom Subdiakon abwärts, nach der Ordination eine Ehe zu schliessen. Damit stimmen die Apostolischen Canonen (c. 25) überein. [1]) Auf dem Concil von Nicäa erklärte es der Bischof Paphnutius aus der Ober Thebais, der sich entschieden dagegen aussprach, dass den verheiratheten Geistlichen der eheliche Umgang mit ihren Frauen untersagt werde, doch ausdrücklich für eine alte Ueberlieferung der Kirche, dass unverheirathete Geistliche nach ihrer Ordination keine Ehe mehr schliessen dürfen. Die Synode von Neocäsarea (314—325) bedrohte demgemäss auch Priester, die geheirathet, mit Absetzung vom Priesteramt und Auschluss aus dem Klerus (c. 1). Dagegen schwankte die Kirche damals noch, ob Diakonen nach ihrer Weihe die Verheirathung zu gestatten sei. Die Synode von Ancyra (314, c. 10) griff zu dem Ausweg, die Verheirathung derselben zu gestatten,

---

[1]) Ueber die Geschichte des Cölibats: *Ant.* und *Aug. Theiner*, Die Einführung der gezwungenen Ehelosigkeit bei den katholischen Geistlichen und ihre Folgen (2. Ausgabe 1845, I, 90—308); *von Moy*, Geschichte des christlichen Eherechts (Regensburg 1833), I, 68 fg. 179 fg. 336 fg.; *Hefele*, Beiträge zur Kirchengeschichte (1864), I, 122—140; *Hinschius*, I, 146 fg. — Das Quellenmaterial ist gesammelt von *A. de Roskovány*, Coelibatus et Breviarium duo gravissima clericorum officia (Pest 1860), I—IV, freilich in sehr unkritischer Weise.

wenn sie bei der Ordination erklärt haben, heirathen zu wollen; sonst aber ihre Verheirathung mit Absetzung von dem Diakonat zu bestrafen. Bald stellte sich aber die kirchliche Praxis dahin fest, dass Diakonen nach ihrer Weihe ausnahmslos die Eingehung einer Ehe untersagt wurde.

Schon war auch die weitere Frage aufgetaucht, ob den höhern Geistlichen, die vor der Weihe die Ehe eingegangen waren, gestattet werden könne, die Ehe fortzusetzen. Im 3. Jahrhundert und im Anfang des 4. war die Frage noch unentschieden. Es wurde gegen die bisherige Praxis, dass Bischöfe und Priester ihre Ehe fortsetzten, der Einwurf erhoben, dass der Geistliche, der sich durch die geschlechtliche Gemeinschaft mit seiner Gattin befleckt habe, nicht dem Altare dienen könne. Schon Origines hatte von dem vollkommenen Priester verlangt, dass er sich jedes ehelichen Umgangs enthalte[1]), und diese Ansicht hatte solche Verbreitung gefunden, dass Bischöfe und Priester unter dem Vorwand der Religion von ihren Frauen sich schieden. Die Apostolischen Canonen mussten dies ausdrücklich verbieten.[2]) Auf dem Concil von Nicäa wurde der Antrag gestellt, den verheiratheten Bischöfen und höhern Geistlichen den ehelichen Umgang zu untersagen; aber durch die Einwirkung des Paphnutius zurückgewiesen.[3])

---

1) *Probst*, a. a. O., S. 78 fg.

2) Canones Apost., c. 6.

3) *Hefele*, a. a. O., S. 127. Conciliengeschichte, I, 431. Dagegen verbot das Concil c. 3 allen Geistlichen fremde Frauenzimmer im Hause zu halten, mit Ausnahme der Mutter, Schwester, Tante u. s. w., deren verwandtschaftliches Verhältniss zu dem Geistlichen jeden Verdacht ausschliesse. Dass der Canon sich nur auf unverheirathete Kleriker beziehe, wie *Mittermüller* in *Moy's* Archiv für Kirchenrecht (1866), X, 209 fg. und *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 381, behaupten, folgt aus seinem Inhalt nicht mit Nothwendigkeit. Richtig aber ist es, wenn Ersterer sagt: „Jeder Versuch, den dritten Canon

Damit war für die orientalische Kirche der Priestercölibat beseitigt, für alle Zukunft das eheliche Leben auch der höhern Geistlichkeit gestattet. Doch musste noch um die Mitte des Jahrhunderts die kleinasiatische Synode von Gangra (c. 4) allen denen mit dem Bann drohen, welche die Antheilnahme an dem Gottesdienst, bei dem von einem verheiratheten Priester das Opfer dargebracht werde, für verwerflich erklären.[1])

Im Abendlande dagegen siegte die strengere Ansicht, welche in dem ehelichen Umgang eine Befleckung erblickte, die den Geistlichen unwürdig mache, am Altare das Opfer des Herrn darzubringen. Der Geistliche, der täglich im Dienste des Herrn sei, dürfe sich nicht durch sinnliche Begierde und fleischliche Lust verunreinigen. In Spanien verbot schon die Synode von Elvira am Anfang des 4. Jahrhunderts den Bischöfen, Priestern und Diakonen den Umgang mit ihren Frauen und die Erzeugung von Kindern und bedrohte die Ungehorsamen mit Absetzung.[2]) Dies scheint in Spanien geltende Vorschrift geblieben zu sein, trotzdem das Concil von Nicäa die Sanktionirung dieses Grundsatzes verworfen hatte. Allerdings beachteten zahlreiche Priester und Diakone die Vorschrift nicht und setzten unter Berufung auf das Alte Testament auch nach ihrer Weihe das eheliche Leben fort. Doch konnte der römische Bischof Siricius im Jahre 385, als er gegen diese Geistlichen einschritt und sie kraft der Autorität des apostolischen Stuhls für abgeseszt erklärte, sich auf die seit langem bestehende kirchliche Vorschrift berufen. Nur diejenigen, welche diese Vorschrift nicht gekannt haben, sollen

---

von Nicäa auf die Ehefrauen der Geistlichen anzuwenden, ist missglückt und hat nur Verwirrung erzeugt."

[1]) *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 777. 782.

[2]) Concil von Elvira, c. 33.

ihre Aemter behalten können, zu keinem höhern aber befördert werden.[1] „Die höhern Geistlichen müssen die Reinigkeit, den heiligen Geist bewahren, der nur in heiligen Körpern wohnt, weil die Kirche die reine Braut Christi ist.“

In den andern Provinzen des Abendlandes war jedoch dieses Verbot des ehelichen Lebens noch keineswegs zur allgemeinen Herrschaft gelangt. Auch hier sehen wir wieder die römischen Bischöfe als die Vertreter der strengern Ansicht auftreten und ihrer Autorität ist es wesentlich zuzuschreiben, dass die abendländische Geistlichkeit sich dem Joch des ehelosen Lebens gebeugt hat. Doch musste der römische Stuhl zunächst erst den Boden vorbereiten. Während Siricius im Jahre 385 in der entschiedensten Weise die Bestrafung aller höhern Geistlichen in Spanien verlangte, die die Ehe fortsetzen, richtet er im folgenden Jahre auf der römischen Synode nur Ermahnungen und Belehrungen an die Geistlichkeit. Er begnügt sich noch zu rathen, zu bitten, zu ermahnen; eine Strafe wird für die Fortsetzung der Ehe noch nicht angedroht.[2]

---

[1] Siricius an Bischof Himerius von Tarragona (*Jaffé*, n. 65; *Coustant*, p. 623), c. 7.

[2] Concil von Rom von 386, dessen Beschlüsse der Papst an die afrikanischen Bischöfe sandte und die uns in den Akten des afrikanischen Concils von Telepte (oder Zelle) aufbehalten sind (*Bruns*, I, 153), c. 9: „Praeterea quod dignum et pudicum et honestum est, suademus quod sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant, quia in ministerio ministri quotidianis necessitatibus occupantur .... Qua de re hortor, moneo, rogo tollatur hoc opprobrium...“ Aus dem angeführten Wortlaut geht hervor, dass dieser c. 9 nicht einen Beschluss des Concils enthält, sondern eine Anrede des Papstes, sei es an das römische Concil, sei es an die afrikanischen Bischöfe. — *Hefele* (Conciliengeschichte, II, 47) glaubt zwar, der Papst ermahne nur, das durch frühere Kirchengesetze gebotene zu thun; indess sind diese frühern Kirchengesetze, abgesehen von der spanischen Vorschrift, nicht nachzuweisen, und gerade der Vergleich mit dem Schreiben an Himerius

Die Ermahnungen des Papstes hatten Erfolg. Nach längern Berathungen fassten die afrikanischen Bischöfe im Jahre 390 den Beschluss, die Fortsetzung der Ehe den höhern Geistlichen zu untersagen.[1] Auch in andern Gegenden entzog sich die Kirche dieser ascetischen Richtung nicht, ohne jedoch die ganze Strenge, die von Rom aus verlangt wurde, walten zu lassen. Die norditalischen und gallischen Bischöfe, die im Jahre 401 auf dem Concil zu Turin versammelt waren, bestimmten nur, dass Geistliche, die nach ihrer Ordination noch Kinder zeugen, nicht zu höhern Aemtern befördert werden sollen.[2] Selbst die zahlreichen spanischen Bischöfe, welche im Jahre 400 zu Toledo Synodalbeschlüsse fassten, milderten die Strafe, die von der Synode von Elvira und dem Papste angeordnet war, und schrieben ebenfalls nur vor, dass Geistliche, die das eheliche Leben fortsetzen, kein höheres Amt erhalten sollen.[3] Die angesehensten Kirchenlehrer der Zeit im Westen verwarfen dagegen in den entschiedensten Worten, dass höhere Geistliche, die die Ehe fortsetzten, im Amte bleiben. Ambrosius, Hieronymus, Augustinus waren darin einmüthig, dass die Ehe ein Element der Sünde enthalte, dass ein durch den ehelichen Umgang befleckter Geistlicher am Altare des Herrn nicht dienen dürfe.[4] Der Widerspruch, der gegen

---

zeigt, dass eben eine allgemeine kirchliche Vorschrift damals noch nicht bestand.

[1]) Concil von Carthago von 390, c. 2 (*Bruns*, I, 118). Der Antragsteller, Bischof Aurelius, erklärt, schon auf dem vorigen Concil sei die Frage erörtert worden. Wiederholt und mit der Strafandrohung der Amtsentsetzung versehen auf dem Concil von Carthago von 401, c. 3 (Cod. eccl. Afric., c. 25, c. 70. *Bruns*, I, 163, 173).

[2]) Concil von Turin, c. 8 (*Bruns*, II, 116).

[3]) Concil von Toledo, c. 1 (*Bruns*, I, 203).

[4]) *Ambrosius*, De Officiis, I, c. 50: „Ioffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium nec ullo conjugali coitu violandum cognoscitis qui integro corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso

die alleinige Werthschätzung der Ehelosigkeit, gegen die Zurücksetzung der Ehe erhoben wurde, drang nicht durch. Die Vertheidiger des ehelichen Lebens der Geistlichen, die dem ehelosen Zustand keinen Vorzug vor dem ehelichen zugestanden, die in der Ehe eine von Gott eingesetzte und von Christus bestätigte Einrichtung sahen, in der zu leben keine Befleckung sein könne, wurden mit leidenschaftlicher Heftigkeit verfolgt und als Häretiker verdammt. In Italien, Spanien und Südfrankreich gewannen zwar diese Gegner der herrschenden Strömung, wie Helvidius, Jovinian, Vigilantius zahlreiche Anhänger, aber gegen die in der Kirche schon eingewurzelten Lehren, dass die Ehelosigkeit eine höhere Stufe der Sittlichkeit bezeichne und der Priester durch die Enthaltung vom ehelichen Leben über die Laien erhoben und zum Altardienst reingehalten werde, konnten sie sich nicht behaupten. Wiederholt richtet im Anfang des 5. Jahrhunderts Papst Innocenz I. Ermahnungen und Strafandrohungen nach Gallien gegen die noch weiterhin in der Ehe lebenden höhern Geistlichen. Wie sein Vorgänger Siricius gab auch Innocenz die Weisung, dass Geistliche, die gegen das kirchliche Gebot in der Ehe leben, abzusetzen seien.[1]) Eine römische Synode aus dieser Zeit erklärte sich auf eine Anfrage gallischer Bischöfe auf das entschiedenste für das Verbot des ehelichen Lebens der höhern

---

consortio conjugali sacri ministerii gratiam recipistis" (Opp. I, 78). — *Hieronymus*, Adversus Jovin., I, c. 34: „Immo episcopi et presbyteri et diaconi et universus chorus sacerdotalis et leviticus se noverunt hostias offerre non posse, si operi serviant conjugali" (II, 290). Ueber Augustinus und seine Ansichten über die Ehe und Ehelosigkeit vgl. *F. Chr. Baur*, Geschichte der christlichen Kirche, II, 148 fg. — *Dorner*, Augustinus, S. 138 fg.

[1]) Innocenz an Victricius von Rouen von 404 (*Jaffé*, n. 85; *Coustant*, p. 746), c. 10; an Exsuperius von Toulouse von 405 (*Jaffé*, n. 90; *Coustant*, p. 789), c. 1.

Geistlichen, das in der Heiligen Schrift und den Geboten der Kirche begründet sei.[1])

Mit grossem Eifer machte Papst Leo es sich zur Aufgabe, das Verbot zur Durchführung zu bringen.[2]) Er nahm auch den Versuch wieder auf, die Vorschrift auf die Subdiakonen auszudehnen, die ihr schon früher unterworfen werden sollten als Kirchendiener, die bei dem Altardienst betheiligt seien.[3]) Doch drang Leo mit diesem Versuch so wenig durch, wie dies früher gelungen war.[4])

Selbst die strenge von den Päpsten angedrohte Strafe der Amtsentsetzung wurde nicht beibehalten. Das Concil von Tours von 460 fand, dass eine grössere Milde bei der Durchführung des Gebotes angemessen sei. Priester und Diakonen, welche dasselbe nicht beachten, sollen nicht entsetzt, aber auch nicht befördert werden und künftighin das Opfer am Altare nicht mehr darbringen dürfen. Ein anderes Mittel, um die Einführung zu erleichtern, glaubten das Concil von Orange, sowie das gallische Concil, das in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Arles tagte, darin gefunden zu haben, dass sie vor der Priesterweihe

---

[1]) Canones Synodi Romanorum ad Gallos episcopos juxta quaestiones ab illis propositas (vom Ende des 4. Jahrhunderts), c. 3.

[2]) Schreiben an Anastasius von Thessalonich (*Jaffé*, n. 189; *Ballerini*, I, 657) von 446, c. 3. 4; an Rusticus von Narbonne (*Jaffé*, n. 320; *Ballerini*, I, 1418) von 458, c. 3.

[3]) *Leo*, *Jaffé*, n. 189, c. 4. — Die Worte des Concils von Elvira, c. 33: „clerici positi in ministerio", wie die des Concils von Carthago (von 390), c. 2: „. . . qui sacramentis divinis inserviunt vel qui sacramenta contrectant" können dem Zusammenhang nach nur von den Subdiakonen verstanden werden. *v. Moy*, a. a. O., S. 341; *Kober*, Deposition und Degradation (Tübingen 1867), S. 672.

[4]) Das Concil von Carthago von 401, c. 3, hatte es den einzelnen Kirchen überlassen, eine solche Verpflichtung für die Subdiakonen einzuführen, „ceteros autem clericos ad hoc non cogi, sed secundum uniuscujusque ecclesiae consuetudinem observari debere (*Bruns*, I, 163).

die Ablegung des Gelübdes der Keuschheit verlangten und den höhern Geistlichen ein Zusammenleben mit ihren Frauen nur gestatteten, wenn diese durch solches Gelübde sich gebunden haben.[1]) Schon diese Concilienbeschlüsse zeigen, dass im 5. Jahrhundert auch in Gallien die kirchlichen Kreise an dem ehelichen Leben der höhern Geistlichen Anstoss nahmen und darin eine Verunreinigung des hohen Amtes, für das der Geistliche geweiht wurde, erblickten. Doch liegen auch noch andere Zeugnisse hierfür vor. Seit dem Anfang des Jahrhunderts war es Sitte, dass die höhern Geistlichen von ihrer Weihe an ihre Gattinen Schwestern nennen und mit ihnen nur wie mit solchen leben[2]); so Paulinus von Nola, Salvianus von Marseille und andere. Einflussreiche Bischöfe, wie Lupus von Troyes, Euphronius von Autun, Faustus von Riez schlossen sich durchaus der von Rom, von Ambrosius und Hieronymus vertretenen Richtung an.[3]) Doch wurde keineswegs verlangt, dass die Geistlichen nach ihrer Weihe sich vollständig von ihren Frauen scheiden, nur die geschlechtliche Gemeinschaft solle aufhören. Die weltliche Gesetzgebung bestimmte ausdrücklich, dass durch den Eintritt in den geistlichen Stand und die Weihe zum Priester die bestehende Ehe nicht gelöst werde, und auch Papst Leo ermahnt die Geistlichen, von ihren Frauen, wenn sie auch keinen ehelichen Verkehr mit

---

[1]) Concil von Tours, c. 2 (*Bruns*, II, 140). — Concil von Orange, c. 22 (*Bruns*, II, 125). — Concil von Arles, c. 2: „Assumi aliquem ad sacerdotium non posse in conjugii vinculo constitutum, nisi fuerit praemissa conversio", c. 3 (*Bruns*, II, 130).

[2]) Ueber Paulinus Idacii Chronicon (Opp. *Sirmondi*, II, 234); *Salvianus*, Ep. IV (ed. *Baluz.*, p. 199).

[3]) *Faustus* Rheg., Epist.: „Perdit gratiam consecrati qui adhuc officium vult exercere mariti." — Schreiben der Bischöfe Lupus von Troyes und Euphronius von Autun an den Bischof Talasius von Angers (*Migne*, t. 58, p. 66).

ihnen haben dürfen, sich nicht zu scheiden.[1]) Trotzdem war durch das Verbot, dass höhere Geistliche den ehelichen Verkehr fortsetzen, eine Entwicklung angebahnt, welche zu einer der wichtigsten Einrichtungen der katholischen Kirche führen sollte. Auch in dieser Zeit musste aber diese an die Geistlichen gestellte Forderung, welche den Gedanken einer den Geistlichen vorbehaltenen höhern Sittlichkeit und Heiligung in sich schloss, den Erfolg haben, die Kluft zwischen dem höhern Klerus und dem Laienthum zu erweitern. Aus dieser Anschauungsweise entsprang eine andere Vorschrift, die ebenfalls von den römischen Bischöfen vertreten und von ihnen verbreitet wurde.

Ausschluss der Geistlichen von der öffentlichen Busse.

Bis in das 4. Jahrhundert konnten unzweifelhaft die Geistlichen aller Grade wie die Laien der öffentlichen Kirchenbusse unterworfen werden, die nur nach öffentlichen Demüthigungen vor versammelter Gemeinde und reuigem Sündenbekenntniss zur Aussöhnung mit der Kirche führte. Zum ersten Mal im Jahre 385 behauptete Papst Siricius in seinem Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona, dass Kleriker der öffentlichen Busse nicht unterstellt werden dürfen, sowenig als es erlaubt sei, Pönitenten in den geist-

---

[1]) Constitution des Kaisers Honorius (zunächst an den Präfectus Prätorio von Italien erlassen) von 420 in c. 44, Cod. Theod., XVI, 2: „Illas etiam non relinqui castitatis hortatur affectio quae ante sacerdotium maritorum legitimum munere conjugium. Neque enim clericis incompetenter adjunctae sunt quae dignos sacerdotio viros sui conversatione fecerunt.“ — Leo I. an Rusticus von Narbonne, c. 3: „Unde ut id de carnali fiat spirituale conjugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit caritas connubiorum et cessent opera nuptiarum.“ — Es kann desshalb auch nicht, wie von *Hinschius*, I, 148 geschieht, gesagt werden, dass die Constitution von Honorius auf dem Boden des Rechts der orientalischen Kirche stehe. Sie befindet sich vielmehr mit den Vorschriften der damaligen römischen Kirche ganz in Uebereinstimmung.

lichen Stand aufzunehmen.[1]) Sechzehn Jahre später, im Jahre 401 hatten sich die afrikanischen Bischöfe diese Lehre angeeignet und bestätigten auf dem fünften Concil zu Carthago, dass Presbyter und Diakonen, welche sich eines schweren Verbrechens schuldig gemacht und abgesetzt worden seien, nicht wie die Laien der öffentlichen Busse unterworfen werden sollen.[2]) Um die Mitte des Jahrhunderts erklärte Papst Leo I. dem Bischof Rustikus von Narbonne auf dessen Anfrage, nach der Gewohnheit der Kirche und nach apostolischer Tradition dürften abgesetzte Presbyter und Diakone zur öffentlichen Busse nicht zugelassen werden; sie sollten vielmehr, um die Barmherzigkeit Gottes zu erlangen, einen stillen Ort aufzusuchen, damit ihnen die Genugthuung, wenn sie würdig gewesen sei, auch fruchtbar werde.[3])

Durch das öffentliche Bekenntniss der Sünden, die Uebernahme der Busse und die Lossprechung vor versam-

---

[1]) Siricius (*Jaffé*, n. 65), c. 14: „Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post poenitudinem et reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci.“

[2]) Concil von Carthago, c. 12 (Cod. eccl. Africanae, c. 12; *Bruns*, I, 164).

[3]) Leo I. an Rusticus von 458 (*Jaffé*, n. 320), c. 2. Vgl. *Thomassinus*, P. II, L. I, c. 56, n. 9. 11; *Kober*, Deposition und Degradation, S. 70 fg.; *Fr. Frank*, Die Bussdisciplin der Kirche.. bis zum 7. Jahrhundert (1867), S. 484 fg. Wenn letzterer, der nicht läugnen kann, dass im 3. Jahrhundert auch in Rom die öffentliche Busse der Kleriker allgemein üblich war, die apostolische Tradition, auf die sich Leo beruft, nur auf die feierliche Handauflegung zur Busse während des Gottesdienstes beziehen will und die Ansicht ausspricht, dass auch in frühern Jahrhunderten hiervon die Kleriker befreit gewesen seien, während sie im übrigen der öffentlichen Busse unterlagen, so bringt er hierfür nicht nur keine Beweise bei, sondern widerlegt sich selbst, indem er S. 763 fg. sagt: „Die Handauflegung war mit Busse und Reconciliation so unzertrennlich verbunden, dass man Busse und Lossprechung schlechtweg nur die Handauflegung zu nennen pflegte.“

melter Gemeinde schien der äussern Würde und der angestrebten Erhebung der Priester über die Laien Eintrag gethan. Nicht im Angesicht der Gemeinde soll der Priester, der als Mittler zwischen Gott und dem Menschen dient, sich als sündhaft bekennen; im Geheimen soll er die Bussübungen für seine Vergehen vollziehen. Die Verunreinigung des heiligen Priesterthums soll wenigstens nicht öffentlich bekannt werden. Indessen drang Rom mit diesem neuen Mittel, das Priesterthum über die Gemeinde zu erheben, nicht sofort durch. Nicht blos konnte sich die Anschauung der Gemeinden nicht leicht mit dieser, den höhern Geistlichen gewährten Sonderstellung befreunden, auch in der Geistlichkeit selbst fand diese Neuerung Widerstand. Dem ascetischen Zug, welcher so viele tief religiöse und edle Gemüther der damaligen Zeit beherrschte, widerstrebte es auch, in einer mildern Form als bisher Wiederaussöhnung mit der Kirche zu erhalten. Der zerknirschte Sünder wollte sich die öffentliche Selbstdemüthigung vor der Gemeinde nicht entziehen lassen. Daraus ist es zu erklären, dass die gallischen Concilien des 5. Jahrhunderts anordnen, dass den Geistlichen auf ihr Verlangen die öffentliche Busse nicht versagt werden dürfe.[1]) Erst später schloss sich die Kirche in Gallien der von Rom vertretenen Ansicht an.

Der Austritt aus dem geistlichen Stand und der Charakter der Ordination.

Endlich aber trug es ausserordentlich dazu bei, den geistlichen Stand von den Laien zu trennen und ihn als einen über ihnen stehenden, durch einen besondern Charakter der Heiligkeit ausgezeichneten Stand zu erheben, dass der Rücktritt aus dem Klerus in die Laienwelt von

---

[1]) Concil von Orange von 441, c. 4: „Poenitentiam desiderantibus clericis non negandum.“ Wiederholt von dem II. Concil von Arles, c. 29 (*Bruns*, II, 122. 138). Dass unter poenitentia die öffentliche Busse zu verstehen sei, zeigt *Kober*, a. a. O., S. 71. Vgl. auch *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 292 fg.

der Kirche verboten und mit Strafe bedroht wurde. War schon im 3. Jahrhundert auf den Klerus die alttestamentalische Priestervorstellung übertragen worden, wurde ihm ein specifischer Vorzug vor den Laien zugeschrieben, so war doch damals die Ansicht noch nicht hervorgetreten, dass alle, die einmal in diesen mit einer höhern geistlichen Qualität begabten Stand aufgenommen worden seien, ihm für alle Zeiten angehören müssen. Der Klerus als Stand wurde als eine göttliche Institution betrachtet, aber noch ist das einzelne Mitglied dieses höhern Standes nicht durch den Act der Aufnahme in denselben mit einer unverwüstlichen höhern Befähigung ausgestattet worden, noch sind die Bande, welche den Einzelnen mit dem Klerus verknüpfen, nicht unlöslich. Noch im 4. Jahrhundert ist auf den Austritt aus dem geistlichen Stand keine kirchliche Strafe gesetzt; noch jetzt wird es dem Einzelnen freigestellt, in die Laienwelt zurückzukehren. Es ist oben erwähnt worden, dass die Apostolischen Canonen, deren Abfassungszeit in das 4. Jahrhundert fällt, dem Geistlichen die Uebernahme von Civil- oder Militärämtern untersagten. Die Verletzung dieses Gebotes war aber nun bedroht mit dem Verlust des geistlichen Amts. Die Vereinigung des Priesteramts und eines Staatsamts sei nicht möglich „denn gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gottes, was Gottes ist". [1]) Der Austritt aus dem geistlichen Stand, der mit der Uebernahme eines weltlichen Amts eintreten soll, wird nicht verboten, nicht mit Strafe bedroht.

Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts bahnte sich in der Entwickelung der Lehre vom Klerus ein weiterer Fortschritt an. Die Anschauung verbreitete sich, dass die den Mitgliedern

[1]) Canones Apost., c. 82. Der Wortlaut des Canons ergibt zweifellos, dass Verlust des Amtes auch den Verlust des geistlichen Amtscharakters in sich schliesst.

des Klerus durch die Ordination einmal verliehenen Eigenschaften ihnen unauslöschlich zu eigen seien, dass, wer einmal Kleriker geworden, den Klerus nicht mehr verlassen dürfe. Augustinus ist es, der zuerst diese weitere Entwickelung zum Ausdruck brachte. Er ist es, der zuerst die Ordination mit der Taufe auf dieselbe Stufe stellte und daraus die Folgerung zog, dass wie die Taufe die unverlierbare Mitgliedschaft in der christlichen Kirche ertheile, so auch die Ordination, wenigstens die zum Priester, den Charakter einer unverlierbaren Heiligkeit gewähre, und die unveräusserliche und nicht zerstörbare Gabe verleihe, die göttlichen Gnadenmittel zu verwalten. [1])

Auf diesen Grundsatz wurde nun zunächst die Lehre begründet, dass die einmal giltig ertheilte Ordination so wenig wiederholt werden dürfe, wie die einmal giltig ertheilte Taufe. Aus diesem Grundsatz musste aber weiterhin folgen, dass Niemand den geistlichen Stand verlassen dürfe. Das allgemeine Concil von Chalcedon, im Jahre 451 war es, welches diese Folgerung zog. Im Canon 7 wird denen, welche einmal in den Klerus aufgenommen oder Mönche geworden sind, verboten, in den Kriegsdienst oder in ein weltliches Amt einzutreten. Denjenigen, die das

---

[1]) *Augustinus*, De Baptismo contra Donatist., L. I, c. 1: „Sicut baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit“ (XII, 105). Contra epist. Parmenian., II, c. 13, § 28: „Nulla ostenditur causa, cur ille qui baptismum amittere non potest, jus dandi amittere possit. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari“ (XII, 57 sqq.). De Bono conjug., c. 24, § 32: „Qemadmodum si fiat ordinatio ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis et si aliqua culpa quisquam ab officio moveatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente“ (XI, 755).

Verbot verletzen und nicht freiwillig in Reue zu dem Berufe, den sie um Gottes willen gewählt haben, zurückkehren, wurde mit der völligen Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft gedroht.[1]) Kurze Zeit nachher wurde von den gallischen Concilien zu Angers (453) und von Tours (460) diese Bestimmung des Concils von Chalcedon wiederholt.[2]) Dieses Verbot bezog sich nicht allein auf die höhere Geistlichkeit, sondern auf alle Kleriker und mit Recht darf daraus geschlossen werden, dass die damals in der Entstehung begriffene Lehre von dem unverwüstlichen Charakter der Ordination dazu neigte, dass alle Weihen, auch die niedern, einen solchen Charakter verleihen und am Wesen des Sakraments theilhaben.[3]) Dagegen wurde von der Staatsgewalt ein seines Amtes entsetzter oder das Amt freiwillig verlassender Kleriker als ein ein-

---

[1]) *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 511 fg. — Ein Verbot der Wiederholung der Ordination findet sich allerdings schon in den Apostolischen Canonen (c. 67) und wurde dann mehrfach wiederholt (Concil von Carthago von 397, c. 38). Vgl. hierüber *Hergenröther*, Die Reordinationen der alten Kirche (Oestreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie [Wien 1862], I, 207—252; S. 238 fg., Theorie und Praxis der abendländischen Kirche in den ersten acht Jahrhunderten) und *Kober*, Deposition, S. 91 fg.

[2]) Concil von Angers, c. 7: „Clerici quoque qui relicto clero se ad saecularem militiam et ad laicos contulerint, non injuste ab ecclesia quam reliquerunt, amoventur.“ Unter dem letztern Ausdruck ist nicht, wie *Hefele*, II, 582, thut, Absetzung, sondern Excommunication zu verstehen. Vgl. die von *Kober* (Der Kirchenbann [Tübingen 1863], S. 63) gegebene Zusammenstellung der Ausdrücke für Excommunication. Das Concil von Tours (c. 5) droht: „excommunicationis poena feriatur“. — Dagegen ist der Canon 6 des Concils von Saragossa (Caesaraugusta von 381; *Bruns*, II, 13) nicht hierher gehörig, obgleich er fast immer angezogen wird. Es ist darin nur das Verbot enthalten, dass ein Geistlicher nicht eigenmächtig Mönch werde. Damit konnte, musste aber nicht das Verlassen des geistlichen Standes verbunden sein.

[3]) *Kober*, Deposition, S. 109.

facher Laie behandelt. Er musste nach der Constitution des Kaisers Honorius von 408 sofort seiner Curie wieder zugetheilt werden und durfte nicht wieder in den geistlichen Stand treten.[1])

IV. Unterordnung des Klerus und der Laien unter den Bischof.

Der in sich geschlossene, durch seine Weihe, durch seine Funktionen, durch seine Vorrechte von den Laien geschiedene Stand des Klerus war von der Kirche der bischöflichen Gewalt des Bischofs unterworfen worden. Ohne des Bischofs Vorwissen und Erlaubniss soll kein Kleriker etwas unternehmen, keine geistliche Handlung vollziehen, denn, wie die Apostolischen Canonen sagen, dem Bischof ist das Volk des Herrn anvertraut worden und er muss Rechenschaft ablegen über die Seelen der Gläubigen.[2]) Doch fehlte es auch nicht an Versuchen, dem Bischof Widerstand zu leisten. Schmähungen des Klerus über den Bischof wurden mit Absetzung bedroht, denn die heilige Schrift sagt: „du sollst den Fürsten deines Volkes nicht schmähen“.[3]) Das Concil von Chalcedon schärft die Unter-

---

[1]) c. 39, Cod. Theod., XVI, 2. Diese Bestimmung ist aber nicht, wie dies von allen theologischen Schriftstellern (z. B. *Lang*, Ueber das Laisiren, Theologische Quartalschrift [Tübingen 1831], S. 294; *Kober*, Deposition, S. 86 fg., u. a.) geschieht, als eine Strafe für das Verlassen des geistlichen Standes aufzufassen, sondern sie enthält nur die Vorschrift, dass solche Personen an den Privilegien des Klerus keinen Theil mehr haben, wie aus dem Wortlaut: „modo ut quibuscunque apti erunt, publicis necessitatibus obligentur“, klar hervorgeht.

[2]) Canones Apost., c. 39. — Concil von Laodicea, c. 57; von Toledo (400), c. 20: „Sine conscientia episcopi nihil penitus faciendum.“

[3]) Canones Apost., c. 54.

ordnung aller Kleriker, auch derer, die an Armenhäusern, Klöstern oder Kapellen angestellt sind, sowie der Laien unter den Bischof ein und ermahnt sie nicht hoffärtig und ungehorsam gegen den eigenen Bischof zu sein. Amtsentsetzung wird allen Klerikern gedroht, welche heimliche Verbindungen gegen ihren Bischof schliessen oder Ränke gegen ihn schmieden.[1]) Schon in dem dem 3. Jahrhundert angehörigen Pseudoclementinischen Brief an Jacobus werden alle Kleriker und Gläubigen dringend ermahnt, mit den Feinden des Bischofs keinen Umgang zu haben und die südgallische Synode von Vaison vom Jahre 442 findet es nützlich, ja nothwendig, diese Ermahnungen in das Gedächtniss der Gemeindeglieder zurückzurufen: sie sollen sich von allen Menschen abwenden, die dem Bischof feindlich gesinnt sind, mit Niemanden sprechen, mit dem der Bischof nicht spricht.[2]) Und nur die Kehrseite hiervon ist es, wenn die Kirche sich gezwungen sah, Strafen anzudrohen gegen höhere Geistliche, welche ihre Amtsgewalt missbrauchten und den Einfluss, den sie auf das Volk ausübten, zur Bedrückung und Misshandlung der Gläubigen verwandten. Bereits im 3. Jahrhundert klagte Origines darüber, wie der Dünkel, die Herrschsucht, das despotische Betragen der Bischöfe immer zunehmen. In ihrem geistlichen Hochmuth scheuten sie nicht davor zurück, mit Schlägen und Gewaltthaten die Gläubigen zum unbedingten Gehorsam zu bringen. Sie behandelten Kleriker und Laien „wie die Fronvögte Aegyptens die Söhne Israels“ und schlugen mit Fäusten und Stöcken drein.[3]) Die Apostolischen Canonen mussten den Bischöfen und Presbytern

---

[1]) Concil von Chalcedon, c. 8. 18.

[2]) Concil von Vaison, c. 6 (*Bruns*, II, 128).

[3]) *Origines*, Homil. 11 in Exod., § 6 (II, 171); Series Commentarior in Matth., §§ 61. 62 (III, 878. 880). — *Rothe*, Vorlesungen, I, 215. *Richter*, Weströmisches Reich, S. 82.

Amtsentsetzug androhen, wenn sie zu Schlägen ihre Zuflucht nehmen, um die Fehler der Gläubigen zu bestrafen oder um die Controversen mit Ungläubigen zu beendigen.[1]) Ueber den Bischof von Fussala musste die Suspension vom Amte erkannt werden, weil er unter Missbrauch seines bischöflichen Amtes seine Gemeinde bedrückt hatte.[2])

Diese thatsächliche Gewalt, in deren Besitz die Bischöfe sich befanden und welche sie häufig genug zu Ausschreitungen gegen Klerus und Laien veranlasste, beruhte aber keineswegs ausschliesslich auf der geistlichen und religiösen Autorität, welche ihnen durch ihr kirchliches Amt zukam und welche ihnen die fromme Gesinnung der Gläubigen zuerkannte. Nicht blos auf diese idealen Stützen hat sich die Herrschaft der Kirche aufgebaut. Mit ihnen waren verbunden Machtmittel sehr materieller Natur, welche, auch wenn die rein geistige Autorität der Kirche über die Gemüther der Laien zu wanken drohte, wenn die dem Bischof unterworfenen Kleriker auch an der Berechtigung dieser monarchischen Stellung des Bischofs zu zweifeln begannen, stark genug waren, um jeden Versuch einer Aenderung der Verfassung im Keime zu ersticken und die alte Unterwürfigkeit aufrecht zu halten. Diese Machtmittel aber waren dreifacher Art: 1) Der Bischof hatte die freie Verfügung über das Eigenthum der Kirche. Alle Kleriker und alle von der Kirche abhängigen Personen empfingen von ihm ihren Lebensunterhalt. 2) Der Bischof übte innerhalb des Bisthums die kirchliche Disciplinargewalt unter staatlicher Anerkennung dieser seiner richterlichen Befugniss aus. 3) Der Bischof war von dem Staate mit so weitrei-

[1]) Canones Apost., c. 26. Noch im Jahre 546 verbot Justinian den Bischöfen, zu schlagen. Nov. 123, c. 11.

[2]) *Augustinus*, Ep. 209 (II. 1011).

chenden öffentlich-rechtlichen Befugnissen ausgestattet worden, dass ihm in dem Stadtbezirk eine grosse politische Macht zukam und er hier selbst dem kaiserlichen Provinzialstatthalter gegenüber eine selbständige Stellung einnehmen konnte.

Es wird die Aufgabe der nächsten Kapitel sein, die Befugnisse des Bischofs auf den eben angegebenen Gebieten darzustellen und zu zeigen, nach welchen Normen er sie auszuüben hatte.

Kapitel III.

Das Kirchenvermögen und seine Verwaltung durch den Bischof.

I. Erwerbsfähigkeit der Kirchen.

Erwerbsfähigkeit der christlichen Gemeinden vor Constantin.

Noch immer ist die Erkenntniss der Rechtsnormen, nach welchen die Kirche im römischen Reich Vermögen besessen und verwaltet hat, mit grossen Schwierigkeiten verbunden. Es ist desshalb gerade an diesem Punkte für das Verständniss der Entwickelung in der Folgezeit unerlässlich, auf die anfängliche Gestaltung zurückzugehen.

Es kann zunächst keinem Zweifel mehr unterworfen werden, dass in den Christengemeinden auch schon vor der Anerkennung der christlichen Religion durch Constantin kirchliches Vermögen vorhanden war, das auch von dem weltlichen Recht als Gut der Gemeinschaft, nicht als Privatvermögen der einzelnen Mitglieder der Christengemeinde, anerkannt wurde. Es geht dies aus den Edikten Constantins, durch welche die den Christen und den christlichen Gemeinschaften während den Zeiten der Verfolgung entzogenen Güter ihnen zurückgegeben wurden, unzweideutig hervor. Durch das Edikt, das Constantin und Licinius im Jahre 313 von Mailand aus erliessen, wurde bestimmt, dass nicht nur die kirchlichen Gebäude, sondern auch alle Grundstücke, „welche rechtlich der kirchlichen Gemeinschaft, das heisst den Kirchen, gehört haben, also

nicht den einzelnen Gemeindegliedern, der Gemeinschaft, dem Korpus der Christen restituirt werde".[1]) Dies ward später (324—325) von Constantin wiederholt. Alle Güter, von denen es feststehe, dass sie den Kirchen gehört haben, Häuser, Aecker, Gärten u. s. w. sollen vollständig ohne jede Beeinträchtigung den Kirchen zu Eigenthum zurückerstattet werden.[2]) Diese Edikte lassen keine andere Auslegung zu, als dass schon vor Constantin die christlichen Gemeinschaften als solche, als Privatrechtssubjekte, Vermögen besitzen konnten und besessen haben. Das jus corporis wird dem jus hominum singulorum unmittelbar gegenübergestellt. Es ist auch nicht zulässig, unter dem Vermögen des Korpus das Sondervermögen der Einzelnen zu verstehen, das diese nur für kirchliche Zwecke benutzt hätten, da der Wortlaut der Edikte hierfür nicht den geringsten Anhalt bietet.

Mit dieser erwiesenen Thatsache stimmen denn auch andere Nachrichten vollständig überein. Als unter Kaiser

---

[1]) *Lactantius*, De morte persec., c. 48: „Et quoniam idem Christiani non ea loca tantum ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia, ea omnia.... iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum reddi jubebis.. In quibus omnibus supradicto corpori Christianorum intercessionem tuam efficacissimam exhiberi debebis." — Es ist allerdings richtig, wie *M. Cohn* (Zum römischen Vereinsrecht, 1873, S. 4 fg.) ausführt, dass mit dem Ausdruck corpus in den römischen Rechtsquellen nicht nothwendig weder ein Verein noch ein Privatrechtssubjekt, beziehungsweise eine juristische Person bezeichnet werden, wie denn auch später noch die Geistlichen der Sekten ein corpus genannt werden, obgleich unzweifelhaft von einer Rechtsfähigkeit der Gesammtheit dieser Geistlichen nicht die Rede sein kann. Constitution des Kaisers Theodosius II. von 428: c. 65, Cod. Theod., XVI, 5 „.. de communi clericorum ejusdem superstitionis corpore." Doch geht aus dem Wortlaut des Mailänder Edikts selbst hervor, dass in ihm unter corpus die kirchliche Gemeinschaft der Christen als Rechtssubjekt verstanden wird.

[2]) *Eusebius*, Vita Constantini, II, c. 39.

Aurelian der Bischof von Antiochien, Paulus von Samosata, seines Amtes entsetzt wurde und er seinem Nachfolger die Kirche nicht überliefern wollte, wandten sich die Christen an den Kaiser, der entschied, die Kirche solle denen übergeben werden, welche die Bischöfe Italiens und insbesondere der Bischof von Rom als die Christengemeinde anerkennen.[1]) Auch diese Entscheidung Kaiser Aurelians erscheint nur verständlich, wenn von dem Recht die Christengemeinde als ein Privatrechtssubjekt anerkannt worden ist, da im andern Falle der Kaiser die Bestimmung des Eigenthümers der Kirche nicht den Bischöfen von Rom und Italien hätte überlassen können. Die ganze Erzählung hat zur Voraussetzung, dass es nicht streitig war, dass das Kirchengebäude sich im Eigenthum der Christengemeinde zu Antiochia befand, sondern nur darüber Streit geführt wurde, wer als der berechtigte Vertreter der Gemeinde zu betrachten sei. So wird denn auch schon vor Constantin „die Kirche“ als Eigenthümerin, als Inhaberin von Vermögen bezeichnet. Auch andere Stellen deuten darauf hin, dass nicht einzelne Mitglieder der Christengemeinde, sondern die Gemeinde oder die Kirche als juristische Einheit erwerbs- und eigenthumsfähig waren.[2])

Rechtliche Stellung der Christen vor Constantin.

Wie aber konnten die christlichen Gemeinden oder Kirchen in dem 2. und 3. Jahrhundert vor der staatlichen Anerkennung der christlichen Religion von dem römischen Recht als rechtsfähige Personen auf dem Gebiete des Privatrechts, als Träger von Vermögensrechten aner-

---

[1]) *Eusebius*, Hist. eccl., VII, c. 30.

[2]) Insbesondere erscheint bei *Cyprian* die Kirche, ecclesia, als Eigenthumssubjekt. Ep. 50 (p. 613): „Nicostratum multorum criminum reum.... ecclesiae deposita non modice abstulisse.“ Ep. 52 (p. 619): „Spoliati ab illo pupilli, fraudatae viduae, pecuniae quoque ecclesiae denegatae has de illo exigunt poenas.“ Ep. 52 (p. 617): „ecclesiasticae pecuniae“.

kannt sein, da es keinem Zweifel unterliegt, dass jedenfalls seit Trajan die Zugehörigkeit zu der Christensekte an sich ein Verbrecben war und zur Begründung eines richterlichen Strafurtheils genügte?[1]) Das Bekenntniss des Christenthums erschien nach den römischen Strafgesetzen unter einem doppelten Gesichtspunkt als schweres Verbrechen. Das Christenthum war zunächst als superstitio prava et immodica von den Gesetzen getroffen und seine Bekenner verfielen den Strafen, welche auf die öffentliche Ausübung und die Verbreitung abergläubischer Kulte gesetzt waren.[2]) Obgleich Plinius in den Untersuchungen, die er als Statthalter von Bitthynien und Pontus gegen die Christen führte, alle andern Anschuldigungen als unbegründet erfand und an Trajan berichtete, dass das Verbrechen der Christen nur in dem Bekenntniss des Aberglaubens bestände, so antwortete ihm Trajan doch, alle Christen, die nicht ihren Glauben ablegen und dies durch Anbetung der Götter erweisen, seien zu bestrafen. Das Bekenntniss der christlichen Religion sei strafbar, doch soll denen, die zur Verehrung der Götter zurückkehren, für die Vergangenheit Begnadigung zu Theil werden.[3])

---

[1]) Vgl. hierüber die treffliche Abhandlung *Overbecks*: „Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen", in den Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875), I, 93 fg., und die daselbst gegebene Erläuterung des bekannten Schreibens Trajans an Plinius (*Plinius*, X, 98). Hier ist auch die schon von *Keim* behauptete (Theologische Jahrbücher 1856, S. 387 fg.) Unächtheit des dem Kaiser Hadrian zugeschriebenen Edikts zu Gunsten der Christen gründlich erwiesen (S. 135 fg.).

[2]) L. 30, D. de poenis 48, 19 (*Modestinus*): „Si quis aliquid fecerit quo leves homines superstitione numinis terrerentur, D. Marcus hujusmodi homines in insulam relegari rescripsit." — *Paulus*, Sentent., V, 21, § 2: „Qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur."

[3]) *Plinius*, Ep. X, 97: „Nihil aliud inveni quam superstitionem

Ferner aber wurde in dem Bekenntniss des Christenthums, in der Weigerung der Christen den zu Göttern erhobenen verstorbenen Kaisern Opfer darzubringen, in ihrer Weigerung an den öffentlichen Kaiserfesten, wie dem Geburtstag, dem Tag des Regierungsantritts des Kaisers Theil zu nehmen, ein Majestätsverbrechen gefunden und desshalb die Zugehörigkeit zur Christengemeinde bestraft. Tertullian sucht in seinen apologetischen Schriften nachzuweisen, dass diese beiden Anklagen gegen das Christenthum unbegründet seien, dass das Christenthum weder ein verbotener Aberglaube sei noch ein Majestätsverbrechen in sich schliesse. Indessen muss vom Standpunkt der damaligen römischen Strafgesetzgebung aus anerkannt werden, dass die Beweisführung dieses scharfsinnigen und geistreichen Advokaten der christlichen Religion keine sehr überzeugende ist.[1]) Bis zur Anerkennung

---

pravam et immodicam." Die Antwort Trajans, X, 98: „Christiani .... puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum fecerit, veniam ex poenitentia impetret." — *Aubé*, Histoire des persécutions de l'eglise jusqu'à la fin des Antonins (1875), sucht nachzuweisen, dass es bis zu diesem Rescript Trajans im römischen Recht keine Strafbestimmung gegeben habe, welche auf die Christen hätte Anwendung finden können (p. 190 sqq., p. 480): „Le christianisme au premier siècle a joui dans l'empire d'une pleine tolérance légale." Das Rescript Trajans habe zuerst die Christen wegen ihres Bekenntnisses für strafbar erklärt. Indessen enthält das Rescript kein neues Strafgesetz, sondern gibt nur Anweisung über die Handhabung der bestehenden Gesetze gegen die Christen. *Aubé* widerlegt sich selbst, wenn er p. 340 sagt: „A ceux qui voulaient sévir, les textes de la loi cependant ne manquaient pas contre les chrétiens. On en pouvait trouver jusque dans les XII tables.... Les textes de la loi majesté (lex Julia maj.); de la loi de veneficiis (*Pauli*, Sentent., V, 21, § 2); de loi contre les conspirations (L. 16, D. 48, 19)... et de tant d'autres... pouvaient être directement ou indirectement tournées contre les chrétiens."

[1]) Vornehmlich in dem Apologeticum sucht Tertullian diese beiden

der christlichen Religion durch den Staat waren die Christen von den allgemeinen Strafgesetzen als Verbrecher mit Strafe bedroht. Indess hing es von den Kaisern ab, ob und in wie weit von diesen Strafgesetzen gegen die Christen Anwendung gemacht werden sollte. Kaiser, die den Christen nicht feindlich gesinnt waren, konnten durch einfache Anweisung an die Gerichte, Anklagen gegen die Christen wegen ihrer Religion nicht anzunehmen, den Christen eine thatsächliche Duldung gewähren. So hatte Trajan in dem oben erwähnten Schreiben an Plinius denselben angewiesen, kein Verfahren von Amtswegen gegen die Christen zu beginnen, sie nicht aufzusuchen und keine anonymen Denunciationen gegen sie anzunehmen, wohl aber auf eine Klage die gegen sie erhoben werde, das Verfahren zu eröffnen. ‚So scheint aus dem bei Eusebius uns erhaltnen Rescript des Kaiser Gallienus an verschiedne Bischöfe vom Jahre 262 hervorzugehen, dass der Kaiser den Gerichten die allgemeine Weisung ertheilt hat, keine Strafverfolgung gegen die Christen zu beginnen.[1]) Infolge dessen konnte während langer Zeiträume das Christenthum ungestört von der Staatsgewalt und dem Strafgesetze sich ausbreiten und in friedlicher Weise seine Herrschaft unter den Völkern des römischen Reichs begründen. Trotzdem war die christliche Religion auch in diesen Zeiträumen eines thatsächlichen Friedens zwischen der Kirche und dem Reich durch

---

Hauptanklagen gegen das Christenthum in systematischer Weise zu widerlegen, in c. 10—27 die Anklage wegen Superstition, in c. 28—36 die Anklage wegen Majestätsverbrechen. Im Wesentlichen eine Wiederholung der hier vorgebrachten Argumente gibt das erste Buch der Schrift Ad nationes.

[1]) *Eusebius*, Hist. eccl., VII, c. 13. „. . . καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς τῆς ἀντιγραφῆ τῆς ἐμῆς τῷ τύπῳ χρῆσθαι δύνασθε, ὥστε μηδένα ὑμῖν ἐνοχλεῖν. Καὶ τοῦτο ὅπερ κατὰ τὸ ἐξὸν δύναται ὑφ᾽ ὑμῶν ἀναπληροῦσθαι, ἤδη πρὸ πολλοῦ ὑπ᾽ ἐμοῦ συγκεχώρηται. Καὶ διὰ τοῦτο Αὐρήλιος Κυρήνιος ὁ τοῦ μεγίστου πράγματος προστατεύων, τὸν τύπον, τὸν ὑπ᾽ ἐμοῦ δοθέντα διαφυλάξει.

das Strafgesetz verpönt, das jeden Augenblick wieder in Wirksamkeit treten und die Christen mit Tod, Verbannung und Vermögensconfiscation treffen konnte. Es ergibt sich daraus, dass auch in den Zeiten der Ruhe und der Gunst, welche die Kaiser vornehmlich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts während eines Zeitraums von mehr als 40 Jahren dem Christenthum zu Theil werden liessen, die christliche Kirche nicht als eine Stiftung oder Anstalt in unserm heutigen Sinne, nicht als eine juristische Person, welche Vermögen erwerben und besitzen konnte, hat gelten können.[1]) Das Recht, das in dem einfachen Bekenntniss der christlichen Religion schon ein Staatsverbrechen erblickte, konnte weder die religiösen Gemeinschaften der Christen als Corporationen anerkennen noch die Anstalten dieser Religion mit besondern Vorrechten ausstatten, ganz abgesehen davon, dass dem römischen Recht dieser Zeit Stiftungen in unserm heutigen Sinne vollständig unbekannt waren.[2]) Die Christengemeinden müssen vielmehr das kirchliche Vermögen besessen haben als ein von der Staatsgewalt anerkannter, den Gesetzen nach zulässiger Verein, dem als solchem, abgesehen von seinem religiösen Charakter, Corporationsrechte zukamen. Und in der That liegen mehrere Anzeigen vor, die darauf hindeuten, dass die Christen in

---

[1]) *von Poschinger*, Das Eigenthum am Kirchenvermögen (München 1871), S. 27, ist der Ansicht, dass in der vorconstantinischen Zeit ein kirchliches Zweckvermögen in dem von *Brinz* aufgestellten Sinne existirt habe und von der Gesetzgebung anerkannt worden sei. Von allem andern abgesehen, ergibt sich die Unrichtigkeit dieser Construktion einfach schon daraus, dass der kirchliche Zweck, dem das Vermögen zu dienen hatte, während dieser ganzen Zeit ein ungesetzlicher war, wenn das Christenthum auch thatsächlich geduldet wurde.

[2]) *A. Pernice*, Marcus Antistius Labeo (Halle 1873), S. 254: „Stiftungen (wie die des christlichen römischen und des heutigen Rechtes), oder auch nur Analogien dazu, kannte die klassische Jurisprudenz nicht."

solchen erlaubten Vereinen organisirt waren und in den Zeiten, in welchen die Verfolgungen ruhten, Corporationsvermögen erwerben und besitzen konnten.

Römisches Vereinsrecht.

Seit Cäsar und Augustus war die Vereinsfreiheit im römischen Reiche auf das äusserste beschränkt. Die lex Julia hatte alle Collegien aufgehoben ausser den alten, auf Gesetz oder Gewohnheitsrecht beruhenden Handwerkerzünften, Priesterschaften, Beamtenvereinen der Curien und einigen andern. Wenn dieses Gesetz sich zunächst auch nur auf die Stadt Rom bezog, so ist es doch unzweifelhaft, dass ein späteres Verbot der Collegien für das ganze Reich bestand. Zur Neugründung eines Vereins war Genehmigung des Senats oder des Kaisers erforderlich, soweit der letztere nicht etwa den Provinzialstatthaltern die Befugniss zur Ertheilung derselben übergeben hatte.[1]) Jeder Verein, der auf Grund staatlicher Genehmigung sich gebildet hatte, war als solcher mit Corporationsrechten ausgestattet; jedes collegium licitum war nach unserer Redeweise eine juristische Person.[2]) Indessen konnte auch ein genehmigter Verein ein collegium illicitum werden, wenn derselbe unerlaubte Zwecke verfolgte.[3]) Trajan hatte in Bitthynien alle

---

[1]) *A. Pernice*, S. 299 fg. *Cohn*, S. 82 fg. — L. 1, pr. D., quod cuj. univ. 3, 4; L. 1, pr. D., de colleg. et corp. 47, 22; L. 3, pr. § 1, D. h. t. *Plinius*, X, 97. 98.

[2]) *Mommsen*, De collegiis et sodaliciis Romanorum (1843), § 17. *Puchta*, Cursus der Institutionen, II, § 191. *Unger*, Zur Lehre von den juristischen Personen (Kritische Ueberschau, VI), S. 149 fg. *Pernice*, S. 303.

[3]) Mit Recht hat dies *Cohn*, S. 92 fg. hervorgehoben, nur geht er entschieden zu weit, wenn er unter collegia illicita nur genehmigte, aber unerlaubte Zwecke verfolgende Vereine verstehen will. Die Unerlaubtheit kann auch in dem Mangel der erforderlichen Genehmigung liegen, und es ist nicht einzusehen, weshalb die nicht genehmigten und desshalb unerlaubten Vereine nicht ebenfalls collegia illicita sein sollen. Die Verweisung auf L. 20, D., de rebus dubiis 34, 5 genügt offenbar nicht.

Vereine aufheben lassen, welche den Charakter von Hetärien angenommen hatten, und nach Marcian waren die Provinzialstatthalter durch kaiserliches Edikt angewiesen, keine collegia sodalicia und keine Vereine der Soldaten im stehenden Heere zu dulden.[1]) Unter den Sodalicien oder Hetärien müssen aller Wahrscheinlichkeit nach Vereine verstanden werden, die sich mit den öffentlichen Angelegenheiten beschäftigten und desshalb politische Gefahren in sich bargen, oder die unter dem Vorwand eines religiösen Kultus sich Ausschweifungen aller Art hingaben.[2]) Genehmigte Vereine, die nach der einen oder der andern Richtung ausarteten, und über ihre erlaubten Korporationszwecke hinaus eine staats- oder sittengefährliche Thätigkeit zu entwickeln suchten, wurden trotz der ertheilten Genehmigung unerlaubte Vereine und als solche aufgelöst.[3]) Wie also auch genehmigte Vereine zu unerlaubten werden konnten, so gab es andererseits auch Kategorien von Vereinen, die keiner besondern Genehmigung im einzelnen Falle bedurften, sondern für welche durch Gesetz im Voraus eine allgemeine Genehmigung ertheilt worden war. Das Gesetz hatte die

---

[1]) *Plinius* (X, 96) an Trajan: „post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram." — L. 1, pr. D. de coll. et corp. 47, 22 (*Marcian*): „Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia neve milites collegia in castris habeant." — Nach L. 4, D. h. t. sind collegia sodalicia und hetaeriae als gleichbedeutend zu betrachten und es ist desshalb nicht unzutreffend, von einem Reichsgesetz über Hetärien zu sprechen. Anderer Ansicht *Cohn*, S. 91.

[2]) *Mommsen*, a. a. O., p. 74. — Philo contra Flacc. (p. 748. 762) bemerkt, Flaccus habe die ἑταιρεία καὶ σύνοδοι aufgehoben, weil sie unter dem falschen Vorgeben eines religiösen Kultus zu Ausschweifungen benutzt würden.

[3]) L. 3, pro D. 47, 22. Ueber die Auslegung der Stelle *Cohn*, S. 94 fg. — Vgl. auch L. 2, D. de extraord. crimin. 47, 11 (*Ulpian*). *Mommsen*, p. 87.

Normativbedingungen aufgestellt, unter denen sich Vereine als collegia licita ohne specielle Autorisation bilden konnten. Zu ihnen gehörten die collegia tenuiorum, die wahrscheinlich durch einen Senatsbeschluss der ersten Kaiserzeit in der Stadt Rom allgemein zugelassen wurden. Durch Septimius Severus wurde dieser Senatsbeschluss auf Italien und die Provinzen ausgedehnt.[1]) Mit hoher Wahrscheinlichkeit darf angenommen werden, dass uns die Statuten eines solchen collegium erhalten sind in der Inschrift des collegium salutare cultorum Dianae et Antinoi in Lanuvium vom Jahre 133, und dass der Eingang der Inschrift im wesentlichen das Senatusconsult, beziehungsweise einen Abschnitt desselben uns überliefert hat.[2]) Mommsen, dem wir die wissenschaftliche Verwerthung dieser wichtigen Inschrift verdanken, nimmt auf Grund derselben an, dass unter den collegia tenuiorum Sterbegilden (collegia funeraticia) zu verstehen seien, Begräbnissgenossenschaften der

---

[1]) L. 1, pr. D. de coll. et corp. (im Anschluss an die Stelle in Note 1, S. 203): „Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coeat; quod non tantum in urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit.“ Vgl. *Mommsen*, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, XV, 358 fg.

[2]) *Orelli-Henzen*, 6086: „Kaput ex S. C. P. R. Quibus coire convenire collegiumque habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volent in funera, in it collegium coeant neque sub specie ejus collegii nisi semel in mense coeant conferendi causa, unde defuncti sepeliantur.“ Nach *Mommsens* Ergänzungen und Interpunktionen in der Zeitschrift für geschichtl. Rechtswissenschaft, XV, 358. *Cohn*, (S. 124 fg. 144 fg.) hat den Versuch gemacht, den Zusammenhang dieser Inschrift mit obiger Stelle des Marcian in L. 1, pr. D. de coll. et corp. zu bestreiten. Indess kann die fast wörtliche Wiedergabe der Inschrift in der Stelle Marcians doch nicht auf einen Zufall zurückgeführt und auch nicht durch die künstlichen Auslegungen Cohns beseitigt werden.

niedern Bevölkerungsklassen zum Erwerb eines gemeinschaftlichen Begräbnissplatzes, und zur Bestreitung der Begräbnisskosten.[1]) Wenn aber auch die Lanuvinische Inschrift nur von einem solchen Vereine meldet, dessen Zwecke in der angegebenen Weise bestimmt waren, so scheint doch kein Grund vorzuliegen, die collegia tenuiorum überhaupt auf diesen einzelnen Zweck zu beschränken. Wäre dies der Fall gewesen, so liesse sich nicht erklären, dass in der in den Pandekten uns erhaltnen Stelle Marcians die Beschränkung des Zweckes dieser Vereine nicht erwähnt wäre.[2]) Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte die Annahme für sich haben. dass diese Vereine überhaupt Unterstützungs- und Hilfsvereine jeder Art für die untern Klassen der Bevölkerung sein konnten, Vereine die um so nothwendiger waren, da es an einer öffentlichen und organisirten Armenpflege fehlte. Die Sterbegilden bildeten dann nur eine Art der collegia tenuiorum, die der Natur der Sache nach am häufigsten vorkommen mussten. Die Angabe des besondern Zweckes, den der Verein verfolgte, in seinen Statuten erklärt sich dann von selbst.[3]) Derartige Unterstützungsvereine konnten

---

[1]) *Mommsen*, De Collegiis et sodal., p. 98 fg. Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, XV, 359. — Vgl. *Pernice*, S. 305.

[2]) *Huschke*, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, XII, 215, glaubt diese Schwierigkeit beseitigen zu können, indem er annimmt, dass theils der Ausdruck collegium tenuiorum in den Pandekten wieder einen allgemeinen Sinn erhalten habe, theils auch in der Stelle des Marcian eine die Bestimmung der monatlichen Beiträge zu Begräbnisskosten ausdrückende Angabe gestrichen worden sei. Doch fehlt hierfür jeder andere Anhalt als eben die Lanuvinische Inschrift.

[3]) *Marquardt* (Handbuch der römischen Alterthümer [1856], IV, 154) stimmt hiermit im Wesentlichen überein, indem er annimmt, dass wenigstens ursprünglich die collegia tenuiorum nicht blosse Sterbekassen waren, sondern dass in ihnen nur, was bei ältern Collegien accidentiell war, zur Hauptsache wurde. — Vgl. auch *Huschke*, a. a. O., S. 212.

mit Zustimmung der Herrn auch Sklaven zu Mitgliedern aufnehmen.[1]) Dagegen durften sie nur einmal im Monat geschäftliche Zusammenkünfte halten, damit nicht der Verein zu unstatthaften Zwecken benutzt werde.[2]) Selbstverständlich konnte jeder solcher Verein sofort aufgehoben werden, sobald er den Wirkungskreis, der den Vereinen dieser Art gewährt war, zu überschreiten suchte.[3])

---

[1]) L. 3, § 2, D. h. t. *(Marcian).* „Servos quoque licet in collegio tenuiorum recipi volentibus dominis."

[2]) *Cohn* (S. 124) findet in der Stelle *Marcians* nicht das Verbot öfter als einmal im Monat zusammenzukommen, sondern das Gebot, wenigstens einmal zusammenzukommen.

[3]) Der Versuch *Cohns* (S. 100—135), die seit *Mommsen* herrschende Auslegung der L. 1, pr. D. h. t. zu beseitigen, ist ebensowenig gelungen, wie seine eigne Auslegung richtig erscheint. Er will unter collegia tenuiorum Vereine von Militärpersonen niedriger Chargen verstehen und findet in der betreffenden Stelle 1) das allgemeine Verbot von Militärvereinen, 2) die von Severus gegebene Erlaubniss, dass mit einer in jedem einzelnen Fall einzuholenden Genehmigung Militärpersonen niedriger Chargen Vereine bilden dürfen, die jeden Monat wenigstens einmal eine Zusammenkunft halten müssen. Indessen erscheint in L. 1, wie L. 3, D. h. t. der Ausdruck collegia tenuiorum ohne Beziehung auf die milites und es wäre erst der Nachweis zu liefern, dass tenuiores oder selbst tenuiores milites die technische Bezeichnung für Soldaten niedern Ranges war. Die Aushilfsmittel, zu denen *Cohn* (S. 118 fg.) greift, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, öffnen der Willkühr Thür und Thor. Ferner glaubt *Cohn* sich namentlich desshalb zu seiner Auslegung berechtigt, weil, wie aus der angeführten Inschrift von Lanuvium und andern (S. 108 erwähnten) hervorgehe, Sterbegilden auch schon vor Severus in Italien und den Provinzen bestanden hätten, die bezüglich ihrer Genehmigung nicht anders behandelt worden wären, als die der Stadt, so dass also ein Rescript Severs nach Inhalt und Zweck unbegreiflich erschiene. Indessen sagt er selbst (S. 121): „Es steht nichts entgegen anzunehmen, das Sever nur frühere, vielleicht zweifelhafte Sätze reproduzirt oder zur entgiltigen Entscheidung gebracht habe." Und in der That scheint die Fassung der betreffenden Stelle (Divus quoque Severus rescripsit) dafür zu sprechen, dass Severus ein früheres Gesetz nur erneuert oder, nachdem es vielleicht aufgehoben gewesen, wiederhergestellt hat. Wie

Es würde nun an sich nicht unwahrscheinlich sein, dass die Christen sich in den Formen solcher Unterstützungsgenossenschaften organisirt hätten, um ihren Vereinen eine rechtlich gesicherte Stellung zu geben. Eine staatliche Genehmigung zur Bildung einer christlichen Kirchengemeinschaft konnten sie auch von den ihnen nicht feindlich gesinnten Kaisern nicht erhalten, da das Bekenntniss ihrer Religion ignorirt, aber nicht ausdrücklich anerkannt werden konnte. So lange die Gesetze gegen die Christen wegen Religions- und Majestätsverbrechen nicht zur Anwendung gelangten, so lange boten die gesetzlichen Bestimmungen über die collegia tenuiorum ihnen die Möglichkeit dar, ihre immer mehr sich ausdehnenden Gemeinschaften auch rechtlich als eine Corporation auf dem Gebiete des Privatrechts zusammenzuschliessen und für deren materielle Existenz eine sicherere Grundlage zu schaffen, als sie die freiwillige Mildthätigkeit und die Ehrlichkeit der Gemeindebeamten auch in dieser Zeit darboten.[1]) Um so leichter konnten die Christen derartige Vereine bilden, als noch lange Zeit hindurch die grösste Zahl ihrer Genossen den untern Volks-

---

dies sich aber auch verhalten mag, entscheidend gegen die *Cohn*'sche Auslegung ist der Inhalt der Stelle. Wenn nur den höhern Offizieren die Bildung von Vereinen untersagt gewesen wäre, so könnte *Marcian* nicht sagen: „ne milites collegia in castris habeant". Uebrigens bedarf es auch keiner nähern Auseinandersetzung, dass gerade corparative Vereinigungen der gemeinen Soldaten und Unteroffiziere eine Gefahr für die Disciplin und die Zuverlässigkeit des Heeres in sich bargen, und es wäre in der That kaum erklärlich, wenn deren Bildung von Severus begünstigt worden wäre. Die höhern Offiziere bedürfen zu Verschwörungen u. s. w. keiner corporativen Vereinigung, sowenig wie sie um Einfluss auf die Vereine der Soldaten sich zu erwerben, Mitglieder derselben sein müssen. Die Existenz einzelner besonders genehmigter Militärvereine, die durch Inschriften erwiesen ist, steht hiermit in keinem Widerspruch.

[1]) Ueber Veruntreuung von Kirchengeldern durch Geistliche im 3. Jahrhundert siehe *Cyprian*. Ep. 52 (p. 616 fg.).

klassen angehörte, und als die Gemeinschaftszwecke der Christen, soweit zu deren Verfolgung materielle Mittel nothwendig waren, in Armenunterstützung, Krankenpflege, insbesondere aber, wie bekannt, in der Sorge für das Begräbniss bestanden.

Indessen sind wir nicht allein auf diese allgemeine Vermuthung beschränkt; wir haben ein unmittelbares Zeugniss, welches dieser Vermuthung einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit verleiht.

Die umfassende Vertheidigungsschrift, das Apologeticum, in welcher Tertullian um das Jahr 199, also unter der Regierung des Kaisers Septimius Severus die Angriffe auf das Christenthum und die Christen zurückzuweisen sich bemüht und für sie rechtliche Anerkennung zu erringen sucht, stellt sich zunächst zur Aufgabe die beiden Hauptanklagen, welche gegen die Bekenner der christlichen Religion gerichtet werden, zu widerlegen, die Anklagen wegen Religions- und wegen Majestätsverbrechen (c. 10—36). Nachdem der Verfasser dann in einem Uebergangskapitel 37 den friedfertigen Charakter der Christen gerühmt, deren Zahl schon so ausserordentlich angewachsen sei, sucht er in den beiden folgenden Kapiteln den Nachweis zu liefern, dass die Christengemeinden nach den römischen Gesetzen erlaubte Vereine (licitae factiones) seien. Sie verfolgten keine Zwecke, wegen deren die unerlaubten Vereine gefürchtet werden. Vereine seien unerlaubt und verboten, welche die öffentliche Ruhe zu stören drohten sei es durch politische Umtriebe, sei es durch Parteiungen in Theater und Circus. Die Christen aber halten sich von allem öffentlichen Leben auf das strengste zurück. Andererseits seien Vereine verboten, die zur Ueppigkeit und Ausschweifung Veranlassung geben, die unter dem Vorwand der Religion in schwelgerischen und lasterhaften Opferschmäusen ihren Zweck fänden. Ganz anders seien die christlichen Zusammenkünfte, die

Liebesmahle, die nicht sowohl Schmausereien als Erziehungsmittel zur Sittlichkeit seien. Die Vereine der Christen wären nur dann mit Recht zu den unerlaubten zu zählen, wenn sie in etwas den unerlaubten glichen, mit Recht zu verurtheilen, wenn ihnen etwas vorgeworfen werden könnte, das den unerlaubten Vereinen zum Vorwurf gereiche.[1])

Der rechtskundige Vertheidiger der Christengemeinden, dessen juristische Kenntnisse in jeder seiner Schriften sich zeigen und noch von Eusebius rühmend hervorgehoben werden[2]), musste aber wissen, dass die rechtliche Zulässigkeit eines Vereins nicht allein von der Lauterkeit und Zulässigkeit seiner Zwecke abhing, sondern dass auch die Bildung eines jeden Vereins an bestimmte formelle Bedingungen geknüpft war. Er konnte die Frage, ob die Christengemeinden diese Bedingungen erfüllt hätten, nicht umgehen, wollte er den Gegnern nicht einen leichten Einwand gegen seine ganze Vertheidigung gewähren. Wäre zur Gründung eines jeden Vereins staatliche Genehmigung erforderlich gewesen, so hätte er diesen Punkt berücksichtigen müssen. Es findet sich aber weder in dieser noch in andern apologetischen Schriften hiervon ein Wort. Dagegen schildert er in dem folgenden Kapitel 39 die Organisation der Christengemeinden, welche in den wesentlichen Punkten

---

[1]) *Tertullian*, Apolog., c. 38 (ed. *Oehler*, 1853, I, p. 252): „Proinde nec paulo lenius inter licitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quod de inlicitis factionibus timeri solet. Nisi fallor enim, prohibendarum factionum causa de providentia constat modestiae publicae, ne civitas in partes scinderetur. . . At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore fringentibus nulla est necessitas coetus nec ulla magis res aliena, quam publica. . . .“ c. 39: „Haec coitio Christianorum merito sane inlicita, si inlicitis par, merito damnanda, si quis de ea queritur eo titulo, quo de factionibus querela est.“

[2]) *Eusebius*, Hist. eccl., II, c. 2.

den Bestimmungen über die collegia tenuiorum entspricht,[1]) und schliesst dann diesen Abschnitt seiner Vertheidigung mit den Worten: „Da also die Christengemeinde nur aus ehrenhaften, guten, frommen und keuschen Mitgliedern besteht, da die Gemeinde nichts anderes ist, wie jeder einzelne, sie Niemanden verletzen, Niemanden etwas zu Leide thun will, so ist die Gemeinde nicht ein unerlaubter Verein (factio), sondern eher eine curia zu nennen.[2])

Erkennt man die Bezugnahme dieser Schilderung Tertullians auf die collegia tenuiorum an, so ergibt sich ein sehr einfacher Gedankengang des Apologeten. Die Anklagen, die gegen das Bekenntniss der christlichen Religion erhoben werden, sind falsch, die christlichen Gemeinden verfolgen keine unerlaubten Zwecke, sie gehören in ihrer Zusammensetzung, ihren Zwecken, ihrer Organisation zu der Kategorie von Vereinen, die auch ohne besondere staatliche Genehmigung gebildet werden dürfen. Folglich gehören sie zu den collegia licita.[3])

---

[1]) c. 39 (p. 254): „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum quasi manufactu precationibus ambiamus orantes ..." (p. 258): „Etiam si quod a r e a e g e n u s est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. M o d i c a m u n u s q u i s q u e s t i p e m menstrua die vel cum velit et si modo possit, a p p o n i t. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed e g e n i s a l e n d i s h u m a n d i s q u e et pueris ac puellis, rei ac parentibus destitutis, aetateque domiticis senibus, item naufragis ..."

[2]) c. 39 (p. 260): „Hoc sumus congregati quod et dispersi, hoc universi quod et singuli, neminem laedentes, neminem contristantes. Cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia."

[3]) Die Beziehung der Stelle Tertullians zu der Marcians in L. 1, pr. D. h. t., wurde schon erkannt von dem Mauriner *Le Noury* in seiner Dissertatio in Tertulliani Apolog., c. 15, art. 2 (*Oehler*,

Darf angenommen werden, dass die Christengemeinden, abgesehen von der Strafbarkeit des christlichen Glaubensbekenntnisses als solchem, einen rechtlichen Bestand als collegia tenuiorum gewinnen konnten, so wäre dadurch die Thatsache erklärt, dass die Christengemeinden vor der grossen Verfolgung durch Diokletian und seiner Mitkaiser als Korporationen Vermögen besessen haben. Allerdings war die rechtliche Stellung dieser Korporationen keine sehr gesicherte. Sobald auf Grund der fortbestehenden Strafgesetze eine Strafverfolgung der Christen begann, mussten selbstredend auch diese Vereine als unerlaubte aufgehoben und deren Vermögen confiscirt werden, da die einzelnen Mitglieder strafbar waren und gerade in dem gemeinschaftlichen Bekenntniss, das sie zu einer Einheit verband, ihr Verbrechen bestand. Indessen mussten die Gemeinden in den langen Jahren des Friedens im 3. Jahrhundert, als sie immer zahlreicher wurden und immer mehr Mitglieder aus den reichern Klassen der bürgerlichen Gesellschaft in sich aufnahmen — schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts gehörten Senatoren, römische Ritter und andere vornehme Leute den Christengemeinden an[1]) — durch die monatlichen

---

III, 309). In neuerer Zeit würde wieder darauf aufmerksam gemacht von *de Rossi*, La Roma sotteranea christ. (1864), I, 101, und Bullett. della archeologia christ. April 1864, p. 57 fg. — *Cohn* (S. 145) bestreitet die Beziehung, weil aus Tertullian unzweifelhaft hervorgehe, dass die christlichen Vereine verboten waren und zwar allgemein, während Tertullian nicht so hätte schreiben können, wenn eine Generalpermission dieser Vereine existirt hätte. Aber es ergibt sich aus dem Zusammenhang Tertullians klar, dass die christlichen Vereine nur verboten waren, weil sie angeblich der Religions- und Majestätsverbrechen sich schuldig machten; nach Widerlegung dieser Anklagen will Tertullian gerade ihre rechtliche Zulässigkeit nachweisen. — Dagegen sind die von *Rossi* (p. 105 fg.) herangezogenen Inschriften nicht beweiskräftig, da es nicht feststeht, dass sie aus der vorconstantinischen Zeit herrühren.

[1]) *Cyprian*, Ep. 80 (p. 839).

Beiträge, zu denen ihre Glieder nach Tertullian verpflichtet waren, und durch freiwillige Gaben mannigfacher Art wenigstens an einzelnen Orten ein nicht unbedeutendes Vermögen erworben haben. Aus dem oben angeführten Restitutionsedikt Constantins geht hervor, dass einzelne Gemeinden vor der Verfolgung mit Häusern, Gärten, Feldern ausgestattet waren. In den dem 3. Jahrhundert angehörigen Apostolischen Constitutionen werden eigne Gerichtsgebäude der christlichen Gemeinden erwähnt.[1]) Die weitausgedehnten Begräbnissplätze, welche die Christen wohl an andern Orten ebenso wie in Rom[2]) besassen, sprechen ebenfalls dafür, dass die Gemeinden sich im Besitz beträchtlicher Mittel befanden, wenn auch die Gräber selbst als loca religiosa nicht im Privateigenthum der Gemeinden stehen konnten.

Abgaben an die Geistlichen.

Um die Einnahmen zu vermehren, beriefen sich auch schon in dieser Zeit die Geistlichen auf die Vorschriften der jüdischen Gesetze. Im Orient zunächst, wie es scheint, wird die Forderung erhoben, dass die Christen durch das jüdische Gebot gebunden seien, zum Unterhalt der Diener der Kirche die Erstlingsfrüchte und die Zehnten abzuliefern und schon werden die nach dem Gebote Gottes gegebenen Erstlinge und Zehnten den freiwilligen, zur Armenunterstützung gereichten Gaben der Gläubigen entgegengesetzt.[3]) Doch kann von einer eigentlichen Verpflichtung zu diesen Abgaben in dieser Zeit noch nicht die Rede sein. Erst weit später ist es der Geistlichkeit gelungen, die jetzt von

---

[1]) Constit. Apost., II, c. 47 (ἐν μέσῳ τῷ κριτερίῳ).

[2]) *Rossi*, Roma sotterran. l. c. Bulletino della archeol. christ., I, 42; II, 25—32. 59—64. 94; III, 24. 36. 89—98; IV, 4. 11; V, 49.

[3]) *Origenes*, Hom. 11 in Num. 18, c. 2 (II, 305). Constit. Apost., II, c. 25; VII, c. 29; VIII, c. 30. — Vgl. *Bingham*, Antiq., V, c. 5 (Works, II, 176 sqq.). *Thomassinus*, P. III, L. 1, c. 2. 3.

ihr vereinzelt aufgestellten Forderungen zu einem allgemeinen kirchlichen Gebote zu erheben. —

Verwaltung des kirchlichen Vermögens vor Constantin.

Die christlichen Gemeiden fanden ihren Mittelpunkt in der bischöflichen Kirche und, wie sie ihrer Verfassung nach bischöfliche Gemeinden waren, so konnten sie auch, sofern sie eine rechtliche Organisation hatten, nur als bischöfliche Gemeinden auftreten. Ist auch die Existenz von einzelnen Kirchen auf dem Lande, auf Begräbnissplätzen u. s. w. während des 3. Jahrhunderts nicht zu bezweifeln, so hatten sich doch um sie keine eigenen Gemeinden gebildet. Alle Christen eines bischöflichen Bezirks, der ja mit der civitas, dem Stadtbezirk, zusammenfiel, waren Glieder der bischöflichen Gemeinde, wie sie Angehörige der civitas waren. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts hatte sich die Verfassung der Kirche dahin entwickelt, dass der Bischof mehr und mehr als der alleinige Vertreter der Kirche nach aussen hin erscheint. In dem Bischof findet die Korporationsgewalt der christlichen Gemeinde ihren Träger. Der kirchliche Gemeinwille hat in ihm sein Organ geschaffen. Die Thätigkeit und Mitwirkung der Gemeindeglieder bei der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten ist in den Hintergrund gedrängt worden. Die bischöfliche Gemeinde ist eine Korporation mit monarchischer Verfassung geworden. So wurde denn auch der Bischof der Vertreter der Gemeinde in Bezug auf die Verwaltung des Gemeindevermögens. Der Bischof war es, dem die Beiträge und milde Gaben der Gläubigen abgeliefert wurden, in dessen Händen sich die Kirchenkasse, die arca[1]) oder corban[2]) befand. Er verwaltete die Grundstücke, die der Gemeinde gehörten.[3])

---

[1]) *Tertullian*, Apolog., c. 39.

[2]) *Cyprian*, De opere et eleemosynis, c. 24. 25 (p. 392 sqq.). — Constit. Apost., II, c. 36, „κορβανᾶς".

[3]) Den Bischöfen liess Kaiser Gallienus (262) die christlichen Begräbnissplätze zurückgeben. *Eusebius*, Hist. eccl., VII, c. 13.

Ihm, dem die Sorge für die kostbaren Seelen der Gläubigen anvertraut ist, muss um so mehr die Sorge für das Vermögen der Kirche überlassen werden.[1])

Das Kirchengut. — Anstaltsgut.

Mit dieser Veränderung, die in der Verfassung der christlichen Kirche sich vollzogen hatte, musste auch in der Auffassung der Christen über ihr Verhältniss zu dem Kirchenvermögen eine Veränderung vorgehen. Juristisch war dasselbe Eigenthum der Korporation, des corpus christianorum, wie Tertullian sagt, und den corpora und den conventicula, dem concilium der Christen werden nach der Anerkennung der christlichen Religion durch Constantin die während der Verfolgung eingezogenen Güter zurückgegeben.[2]) Thatsächlich aber hatte sich die Korporation in eine Anstalt verwandelt. Nicht mehr die Mitglieder der Christengemeinde in ihrer Gesammtheit erschienen als Inhaber des zu kirchlichen Zwecken bestimmten Vermögens, sondern die einzelne Bisthumskirche als die von Gott gestiftete und von dem Bischof vertretene Heilsanstalt wurde als Eigenthümerin des Vermögens betrachtet. Es war eine Gott geweihte, für den Dienst Gottes bestimmte und desshalb zu keinem andern Zweck verwendbare Vermögensmasse, die von dem Vertreter und dem Verkünder des

---

[1]) Canones Apost., c. 40. „Προστάττομεν ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῶν τῆς ἐκκλησίας πραγμάτων· εἰ γὰρ τὰς τιμίας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς αὐτῷ πιστευτέον, πολλῷ ἂν μᾶλλον δέοι ἐπὶ τῶν χρημάτων ἐντέλλεσθαι.“ — Constit. Apost., II, c. 25. 27; III, c. 4.

[2]) Edikt des Galerius von 311 (*Lactantius*, De morte persecut., c. 34): „ut denuo sint christiani et conventicula sua componant.“ Edikt des Maximin von 313 (*Eusebius*, Hist. eccl., IX, c. 10): „ut cuncta ad pristinum jus ac dominium christianorum revocentur.“ Edikt von Mailand von 313 (*Lactantius*, De morte persecut., c. 48): „ad jus corporis eorum... corpori et conventiculis eorum reddi jubebis...“ Constitution Constantins von 321 ad populum Romanum, c. 4. Cod. Theod., XVI, 2: „Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit, relinquere.“

göttlichen Willens auf Erden, dem Bischof, zu den heiligen Diensten der Kirche zu verwalten und zu verwerthen war. Dieser thatsächliche Vorgang, der zunächst in einer Veränderung der Anschauungsweise der Christen selbst bestand, wurde wesentlich unterstützt durch die Doppelbedeutung, welche dem Worte ecclesia zukam, das zunächst die versammelte Gemeinde, dann aber den Ort der Versammlung und die in ihm zu Tage tretende Anstalt bezeichnete.[1]) So wird denn auch schon im 3. Jahrhundert das kirchliche Vermögen das Vermögen der Kirche (τὰ τῆς ἐκκλησίας, τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα), pecuniae ecclesiae oder pecuniae ecclesiasticae[2]) oder Güter des Herrn (τὰ τοῦ ϑεοῦ, τα κυριακά)[3]) genannt. Auf dieser Doppelbedeutung des Wortes ecclesia beruhte es, dass in dem Edikt von Mailand das corpus christianorum als ecclesia erklärt ist. Gott in den von ihm gestifteten Anstalten der einzelnen Kirchen wurde als Eigenthümer angesehen, der aber im Rechtsleben und Verkehr durch den Bischof vertreten wurde. Der

---

[1]) Der Uebergang aus einer Bedeutung in die andere tritt namentlich klar hervor bei Clemens von Alexandrien im Anfang des 3. Jahrhunderts (Stromat., VII, c. 5, p. 846). Er sagt: „wenn das Gebäude heilig genannt wird, das zu Ehren Gottes erbaut worden, warum soll nicht auch die zu Ehren Gottes versammelte Kirche heilig sein... Kirche aber nenne ich jetzt **nicht den Ort, sondern die Versammlung der Erwählten.** Εἰ δὲ τὸ ἱερὸν διχῶς ἐκλαμβάνεται ὅτε ϑεὸς αὐτὸς καὶ ὁ εἰς τιμὴν αὐτοῦ κατασκεύασμα, πῶς οὐ κυρίως τὴν εἰς τιμὴν τοῦ ϑεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴποιμεν.... οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄϑροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ.“ Umgekehrt wurde noch weit später unter ecclesia auch die Gesammtheit der Gemeindeglieder verstanden, z. B. Concil von Carthago von 401, c. 2 (Cod. eccl. Afric., c. 62).

[2]) *Origenes*, In Matth. Series 61 (III, 879). In Matth. Comment. t. XI, c. 9 (III, 489); t. XVI, c. 22 (III, 753). In Isai hom. VII, c. 3 (III, 171). *Cyprian* siehe oben S. 197, Note 2.

[3]) Constit. Apost., II, c. 25. — Canones Apost., c. 39. — Synode von Ancyra (314), c. 14.

Bischof war nur Verwalter, nicht Eigenthümer und desshalb wurde auch schon früher eine Sonderung des Kirchenvermögens von dem Privatvermögen des Bischofs vorgeschrieben, damit bei dem Tode des Bischofs dessen Erben nicht beeinträchtigt werden zu Gunsten der Kirche, aber auch von dem Kirchengut nichts an die Erben übergehe.[1]) Diese Umwandlung der Korporation in eine Anstalt, des Korporationsgut in Anstaltsgut wurde von dem Recht, nachdem einmal der Staat die christliche Religion anerkannt hatte, stillschweigend sanktionirt.

Göttergut des römischen Rechts.

Es konnte dies um so leichter geschehen, als auch das classische Recht Analogien dazu bot. Es war im Grunde dasselbe Verhältniss, wenn die römischen Götter als Rechtssubjekte anerkannt wurden, die aber im rechtlichen und wirthschaftlichen Verkehr von den Priestern und den Staatsbeamten vertreten wurden. Nach dem römischen Staatsrecht war Subjekt des eigentlichen Götterguts der Gott des betreffenden Tempels, der in seiner Rechtspersönlichkeit von demselben Gotte anderer Tempel unterschieden wurde. Durch besondere Rechtsgeschäfte, dedicatio und consecratio, konnte der Gott erwerben und bekanntlich ist später den Göttern einzelner Tempel das Privilegium verliehen worden, aus dem Testament eine Erbschaft oder ein Legat zu empfangen.[2]) Die Sachen, welche der Gottheit gehörten,

---

[1]) Canones Apost., c. 29.

[2]) *Mommsen*, Römisches Staatsrecht, II, 59 fg. 413 fg. *Marquardt*, Handbuch, IV, 223 fg. *Pernice*, Labeo, S. 255—268. Jedoch leidet die Darstellung von *Pernice* an Unklarheit. Auch er nimmt an, dass die Gottheit als Rechtssubject betrachtet wurde (S. 256), dass mit geschehener dedicatio die Sache der Gottheit gehöre (S. 258). Andererseits aber nimmt er ein Obereigenthum des römischen Volks auch über die consecrirten Sachen an (S. 256, „der populus romanus rückte in die Stelle eines „Obereigenthümers.“ S. 270, „Bei der Consecration bleibt das Obereigenthum des Volks gewahrt“). Wie dieses Obereigenthum und das Verhältniss des Volks zur Gottheit zu denken

waren allerdings res sacrae und als solche dem menschlichen Verkehr entzogen. Aber eben nur so lange, als sie der Gottheit gehörten. Wie die Gottheit erwerben konnte, so konnte sie auch veräussern. Durch Veräusserung wurde die Sache von selbst wieder profan. Es bedurfte einer besondern sacralen Veräusserungsform, der Exauguration, nur bei Immobilien.[1]) Das Göttergut konnte, soweit es nicht in eigentlichen Cultusgegenständen, wie der Tempel, die Bildsäule, die Geräthschaften, bestand, verpachtet oder in anderer Weise nutzbar verwandt werden, ohne aufzuhören, Vermögen der Gottheit zu sein.[2]) In Rom selbst wurde zwar das werbende Göttergut in möglichst engen Grenzen gehalten und die Cultuskosten fast durchweg aus dem Staatsvermögen bestritten, wie denn auch nur eine einzige römische Gottheit, der Jupiter Tarpejus, das Privilegium hatte, als Erbe eingesetzt werden zu können. Ob in Italien und den Provinzen den Gottheiten ein ausgedehnteres Vermögensrecht zustand, lässt sich nicht erkennen, da in den uns überlieferten Nachrichten über das für Cultuszwecke bestimmte Vermögen nicht unterschieden wird zwischen dem Staats- oder Gemeindevermögen, das der Bestreitung der Cultuskosten gewidmet war, dem Vermögen der Priestercollegien und dem eigentlichen Göttergut. Dass aber auch ausserhalb Roms die Gottheiten als Rechtssubjekte anerkannt wurden, ergibt sich daraus, dass das Privilegium der Erbeinsetzung auch Gottheiten in Kleinasien,

---

sei, sagt er nicht. Es muss unterschieden werden zwischen dem Göttergut, dessen Rechtssubjekt die Gottheit ist, und dem Staatsgut, das für sacrale Zwecke bestimmt ist und nach wie vor im Eigenthum des Staats bleibt. Vgl. *Mommsen,* a. a. O. — Ueber das Erbrecht der Götter die bekannte Stelle *Ulpians,* Frag. XII, 6.

[1]) *Mommsen,* S. 59, auf Grund der merkwürdigen Tempelordnung des Vicus Furso vom Jahre 58 v. Chr. (Corp. Inscript. Lat., I, 603).

[2]) *Mommsen,* S. 413.

Nordafrika und Gallien ertheilt war.[1]) Wie in spätern Jahrhunderten derselbe Heilige, dem mehrere Kirchen geweiht waren, in der Anschauung des katholischen Volkes je nach den einzelnen Kirchen als mehrere localisirte Persönlichkeiten erschien, so war auch die Gottheit, die in dem einen Tempel verehrt wurde, den Römern ein für die Gottesverehrung und für den Rechtszustand verschiednes Subjekt von demselben Gotte eines andern Tempels.[2])

Seit dem immer zunehmenden Verfalle der alten Religion, mit der Vernichtung des Glaubens an die Existenz der Gottheiten musste auch das Göttergut immer mehr in der Rechtsüberzeugung des Volks das werden, was es thatsächlich war, ein für Kultuszwecke bestimmtes Anstaltsgut. Hiermit war die juristische Form gegeben, die nur auf das Vermögen der einzelnen christlichen Gemeinden in Anwendung zu bringen war, um dasselbe als Vermögen der bischöflichen Kirche auch zur juristischen Anerkennung zu bringen.

Eine Uebertragung der mit dem alten Kultus zusammenhängenden Formen der Rechtsgeschäfte, in welcher allein der Rechtsverkehr des Götterguts stattfinden konnte, auf die christlichen Kirchen und ihr Vermögen wurde nicht vorgenommen. Ein Grund einer solchen Uebertragung lag nicht vor. Wie bisher erwarb, verwaltete und veräusserte der Bischof die kirchlichen Vermögensstücke. Ein rechtlicher Unterschied derselben, je nachdem sie Gegenstände des eigentlichen Kultus waren oder werbendes Gut,

---

[1]) Ueber die einzelnen Gottheiten, *Conradi*, De diis heredibus ex testamento apud Rom. (Scripta minora, ed. *L. Pernice*, I, Halae 1823), p. 109 sqq.

[2]) *Sueton*, Oct. c. 91: „Cum (Augustus) dedicatam in Capitolio aedem Tonanti Jovi assidue frequentaret, somniavit queri Capitolinum Jovem cultores sibi abduci.“ — Vgl. *Marquardt*, a. a. O., S. 28.

bestand nicht und wurde auch später von dem römischen Rechte nicht gemacht.

Weihen und Segnungen.

Zwar kannte die christliche Kirche schon früher Weihen und Segnungen, die sie Sachen und Personen ertheilte. Dadurch aber wurde die Sache nicht dem Rechtsverkehr entzogen, hörte die Person nicht auf Rechtssubjekt zu sein. Weihen und Segnungen sollten nur der geweihten Sache und Person eine Heiligung ertheilen, die in einer besondern Kraft bestehe und sie zum Dienste Gottes bestimme. So sind die Früchte oder der Wein, welche ein Gläubiger der Kirche darbringt, Gott geweiht (sancta Dei).[1] So sind Personen, die sich Gott gewidmet haben, geweiht und heilig.[2] Das Votum, die Dedication, die Consecration der Kirche waren keine Rechtsgeschäfte, wie die Dedication und Consecration des alten römischen Rechts. Sie hatten auch zunächst keinen Einfluss auf die rechtliche Behandlung der geweihten Sachen; sie hatten nur eine religiöse Bedeutung. Und keine andere Bedeutung hatte die Weihe eines Kirchengebäudes, dass trotz der Dedication in Privateigenthum stehen konnte, während zwar auch heidnische Tempel in Privateigenthum sein konnten, durch Dedication und Consecration des Tempels aber derselbe aus dem Privateigenthum ausschied und Sache der Gottheit wurde.[3]

---

[1]) *Origenes* in Levit. Hom. 11, c. 1 (II, 246 sqq.).

[2]) *Origenes*, l. c. „Qui in castitate vivit, corpus suum vovit Deo secundum eum qui dixit: Virgo autem cogitat quando sit sancta corpore et spiritu. Nam et hoc ipsum quod dixit sancta, ad hoc respicit: sancti enim dicuntur illi qui se voverunt Deo.“ — Vgl. auch *Probst*, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1872), S. 61 fg. — *Brinz*, Lehrbuch der Pandekten, S. 1046 fg.

[3]) *Ambrosius*, Exhortat. Virginitatis, c. 94 (II, 376). Gebet bei Einweihung einer Kirche: „Te nunc, Domine, precor, ut supra hanc domum tuum, supra haec altaria, quae hodie dedicantur, supra hos lapides spiritales, quibus sensibile tibi in singulis templum sacratur,

Als später von den römischen Kaisern die Veräusserung des Kirchenguts untersagt oder vielmehr nur unter bestimmten Voraussetzungen gestattet wurde, bezogen sich diese gesetzlichen Bestimmungen in gleicher Weise auf die durch eine besondere Weihe geheiligten und zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Sachen, wie auf die werbenden Güter der Kirche.[1])

Vermögensfähigkeit der Kirchen. — Beschränkungen.

Die Kirchen waren durch Constantin und Licinius wieder in den Besitz der ihnen entrissenen Güter gelangt. Die rechtliche Möglichkeit, Vermögen zu erwerben, war ihnen gesichert. Aber Constantin begnügte sich nicht, die Kirche, der er seine volle Gunst zugewandt hatte, mit dem heidnischen Tempel auf gleiche Stufe zu stellen. Nicht nur dass er den bischöflichen Kirchen bedeutende Staatszuschüsse gewährte und durch ein Gesetz bestimmte, dass jährlich aus den Staatseinkünften den Kirchen eine be-

---

quotidianus praesul intendas etc.... " Geweihte Kirchen im Privateigenthum werden erwähnt c. 33, Cod. Theod., XVI, 2 von 398 (Anstellung von Geistlichen an „ecclesiae quae in possessionibus, ut assolet, diversorum... sunt constitutae"); c. 10, Cod. Just., I, 5, von Kaiser Leo 466—472 (Verbot, Grundstücke „in quibus orthodoxae fidei ecclesiae vel oratoria constituta sunt" an Häretiker zu veräussern). Nov. Just. 58 von 537 (Nur an solchen Privatkirchen und Kapellen, die geweiht sind, darf Gottesdienst gehalten werden und zwar nur von den vom Bischof bestellten Geistlichen.) — Auch das Concil von Orange (441), c. 10, spricht von Kirchen auf Privatgrundstücken.

[1]) Justinian gestattete 529 die Veräusserung von „sacratissima atque arcana vasa vel vestes ceteraque donaria" nur in Ausnahmefällen, „cum etiam veteres leges ea quae juris divini sunt, humanis nexibus non illigari sanxerunt". c. 21, Cod. Just., I, 2. Dass in diesem letztern Satze aber nur eine Reminiscenz des heidnischen Rechts vorliegt, zeigt deutlich die Novelle 65 (von 538), durch welche die Veräusserung des der Kirche von Mysien hinterlassenen Grundstücks gestattet wird, „ad imitationem legis quae super sacrosanctis vasis alienandis lata est". Grundstücke, die nicht geweiht sind, und geweihte Gefässe werden rechtlich gleich behandelt.

stimmte Lieferung von Getreide zur Unterstützung gegeben werde.[1]) Weit wichtiger war es für die Kirche, dass Constantin den einzelnen bischöflichen Kirchen Erbfähigkeit beilegte. Während das Recht vor und nach Constantin daran festhielt, das die Korporationen erbunfähig sind und nur im Einzelfall ihnen Erbfähigkeit durch ein besonderes Privilegium verliehen werden könne[2]), während nur eine geringe Zahl von heidnischen Gottheiten mit diesem Privilegium ausgestattet war, wurde durch die allgemeine Constitution von 321 jeder katholischen Kirchengemeinde das Recht gewährt, Erbschaften und Legate zu erwerben.[3])

---

[1]) Bekannt sind die beträchtlichen Summen, welche Constantin der Kirche von Carthago zukommen liess. *Eusebius*, Hist. eccl., X, c. 6. Ein allgemeines Gesetz über Getreidelieferung an die Kirchen wird erwähnt von *Sozomenos*, I, c. 8; V, c. 5 und *Theodoretus*, I, c. 11. — Die Fortdauer dieser Lieferungen wird erwiesen durch c. 12, Cod. Just., I, 2 (von 451).

[2]) c. 8, Cod. Just. de hered. inst., VI, 24 (vom Jahr 290): „Collegium si nullo speciali privilegio subnixum sit, hereditatem capere non posse, dubium non est." Allerdings war ihnen schon von Marc Aurel die Befugniss ertheilt, Legate zu erwerben. L. 20, D. de reb. dub. 34, 5. — Vgl. *Pernice*, Labeo, S. 306 fg.

[3]) c. 4, Cod. Theod., XVI, 2: „Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. Non sint cassa judicia." Der von Constantin gebrauchte Ausdruck: „sanctissimo catholicae (sc. religionis) venerabilique concilio" wird von ultramontanen Schriftstellern als Beweis dafür angeführt, dass der Kaiser die einheitliche katholische, unter dem Papste stehende Kirche als das Eigenthumssubjekt des kirchlichen Vermögens anerkannt habe. Neuestens wieder *Hirschel*, Eigenthum am katholischen Kirchengut, im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 34 (Neue Folge, Bd. 28, 1875), S. 290 fg. (Die ältere Literatur ist in grosser Fülle angegeben von *Hübler*, Der Eigenthümer des Kirchenguts (1861); auch von *Poschinger*, Das Eigenthum am Kirchenvermögen (1871), S. 38 fg.) Diese Ansicht wird nicht nur wiederlegt durch unzählige Stellen des römischen Rechts, in welchen in unzweideutiger Weise die einzelnen ecclesiae als Eigenthümer bezeichnet werden, sondern auch durch die Stellen, in welchen ecclesia

Damit war der Kirche die sicherste Quelle, Reichthümer zu sammeln, erschlossen und die Geistlichkeit zögerte nicht, den ihr zu Gebote stehenden religiösen Einfluss zu verwenden, um diese Quelle ergiebig zu machen. Schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts sah sich die Staatsgewalt genöthigt gegen die Ausbeutung der frommen Gläubigkeit und der Schwäche der Frauen, gegen die Beraubungen der Familien durch den Klerus einzuschreiten und Vergabungen für den Todesfall zu Gunsten der Geistlichen und der Kirche zu beschränken. Den Missbrauch, welchen Geistliche mit ihrer geistlichen Stellung und ihrem religiösen Einfluss zu ihrem persönlichen Vortheil trieben, war so ausgedehnt und so skandalös, dass kirchliche Schriftsteller von hohem Ansehen und strenger sittlicher Gesinnung trotz des klerikalen Standesbewusstsein die Erbschleicherei der Geistlichen und Mönche zugeben und darin einen tiefen Schaden der kirchlichen Zustände anerkennen mussten. Schon Valentinian I. musste im Jahre 370 in einem, zunächst für die römischen Kirche bestimmten Edikt, allen Geistlichen

---

und ecclesiae abwechselnd in derselben Bedeutung gebraucht sind, so dass die Anwendung des Singularis, um den Sinn: „eine jede Kirche" auszudrücken, auf das deutlichste erhellt. Vgl. z. B. c. 34. 38, Cod. Theod., XVI, 2. Wesshalb nun gar concilium in der Verbindung sanctissimo catholicae etc. nothwendig die allgemeine Kirche bedeuten müsse, wie *Hirschel* sagt, ist gar nicht einzusehen. Eine eingehende Widerlegung dieser Ansicht ist aber auch nicht von Nöthen, weil sie gar nicht den Anspruch erhebt rein wissenschaftlich zu sein, sondern als dogmatische unbedingten Glauben verlangt. „Denn", sagt *Hirschel*, S. 295, „der Hauptgrund, wesshalb das Eigenthum am Kirchenvermögen .... der allgemeinen Kirche zugesprochen werden muss, liegt darin, dass diese Annahme allein mit der Verfassung und dem Rechte der Kirche sowie mit der Stellung und Bedeutung der Gesammtkirche sich verträgt; die andere Meinung dagegen auf der Auffassung der katholischen Kirche als einer von Unten nach Oben sich gestaltenden Gesellschaft, also auf der Gemeindetheorie und im letzten Grunde eigentlich auf dem Gesellschaftsvertrag beruht."

und Mönchen verbieten, die Häuser der Witwen und Waisen zu besuchen, und alle Schenkungen und Vermächtnisse an Geistliche von Witwen und anderer Frauen, an die sich Geistliche unter dem Vorwand der Religion angeschlossen haben, für ungiltig erklären. Der Kaiser schrieb vor, dass das Edikt in allen Kirchen Roms verkündet werde.[1]) Zwanzig Jahre später sah sich Theodosius der Grosse genöthigt, gegen die Zuwendungen der Diakonissinnen an die Kirche oder an Geistliche einzuschreiten, um der Verarmung ganzer Familien durch die allen Beeinflussungen zugängliche Schwärmerei frommer Jungfrauen und Witwen vorzubeugen. Er suchte durch eine möglichst sorgfältige Redaktion des Gesetzes den frommen Betrug und der Umgehung des Verbots durch die geistliche Schlauheit zuvorzukommen.[2])

Doch war die Erbfähigkeit der Kirchen dadurch nur wenig beschränkt, da das letztere Gesetz nur die Diakonissinnen traf, das Gesetz Valentinians aber sich nicht auf Zuwendungen an die Kirche bezog. Der heilige Hieronymus war denn auch mit dem letztern Gesetz gar nicht unzufrieden; er fand, dass dadurch die Zuwendungen an die Kirche selbst nur gefördert würden. Nicht den Geistlichen, sondern den Kirchen sollen die Gläubigen durch Schenkungen und Vermächtnissen ihre irdischen Reichthümer zuwenden, um himmlische Güter dafür ein-

Vergabungen an die Kirche.

---

[1]) c. 20, Cod. Theod., XVI, 2, „ad Damasum episcopum urbis Romae“. — Mit dem Schluss „lecta in ecclesiis Romae“.

[2]) c. 27, Cod. Theod., XVI, 2 (von 390). „...nec tacito fideicommisso aliquid clericis in fraudem venerabilis sanctionis callida arte aut probrosa cuiuspiam conniventia deferatur.“ Die Zuwendungen der Erträgnisse von Grundstücken durch Schenkung, Testament oder Vermächtniss waren übrigens gestattet. Auch schwächte schon zwei Monate später Theodosius selbst das Gesetz ab, indem er auch Zuwendungen von Sklaven und Gegenständen des Hausraths gestattete. c. 28, Cod. Theod., XVI, 2.

zutauschen.[1]) Einzelne Kirchenväter sprachen sich zwar dagegen aus, dass Eltern ihr ganzes Vermögen der Kirche vermachen und es ihren Kindern entziehen, oder dass Kinder ihre Eltern hungern lassen, um die Kirche zu bereichern.[2]) Aber doch auch Augustinus meinte, jeder Gläubige solle die Kirche wie eines seiner Kinder betrachten und ihr denselben Erbtheil zuwenden, auf den die Kinder Anspruch hätten. Uebrigens war er kein Freund davon, dass die Kirche als Erbe eingesetzt werde. Er zog Vermächtnisse vor. Mit Erbschaften seien leicht Schwierigkeiten und Prozesse verbunden, es sei für die Kirche sicherer und vortheilhafter, wenn sie mit Legaten bedacht werde.[3]) Andere kannten solche Rücksichten nicht und hielten sich berechtigt, auf jede Art der Ueberredung den Familien das Vermögen zu Gunsten der Kirche zu entziehen. Der strenge Sittenprediger Salvianus, der die sittliche Verkommenheit der gallischen Bevölkerung des 5. Jahr-

---

[1]) Ep. 52, ad Nepotian., c. 6 (I, 261). „.... Nec de lege conqueror, sed doleo, cur meruerimus hanc legem. Cauterium bonum est, sed quod mihi vulnus, ut indigeam cauterio.... Sit heres, sed mater filiorum, id est ecclesia gregis sui, quae illos genuit, nutrivit, pavit." — Die Aeusserungen der Kirchenväter über diese Gesetze sind in reicher Fülle gesammelt von *Gothofredus* zu c. 20 und 27 (VI, 54. 68 fg.).

[2]) *Augustinus*, Ep. 262, ad Ecidiam (II, 1157). Sermo 355, de vita et mor. cleric., c. 3 (VII, 1381). — *Ambrosius*, Expositio Evang. sec. Luc. VIII, c. 77 (II, 1035). — *Hieronymus*, Ep. 52, ad Nepotianum (I, 261 sqq.).

[3]) *Augustinus*, Sermo 355, de vit. et mor., c. 4 (VII, 1382). „Sed plane si faciat quod saepe hortatus sum: unum filium habet, putet Christum alterum, duos habet, putet Christum tertium, decem habet, Christum undecimum faciat et suscipio." *Possidius*, Vita Augustini, c. 24, „frequentius quoque dicebat, securius ac tutius ecclesiam legata a defunctis dimissa debere suscipere, quam hereditates forte sollicitas et damnosas"; doch fügt er hinzu, „ipsaque legata magis offerenda esse, quam exigenda". (*Augustini* Opp. XV, 780.)

hunderts in den schwärzesten Farben gemalt hat, ist auch der Verfasser eines wahren Handbuchs der geistlichen Erpressungskunst, in welchem er für die verschiedenen Lebens- und Familienverhältnisse den Geistlichen die wirksamsten Mittel angibt, um für die Kirche Zuwendungen und Vermächtnisse zu gewinnen. In der Form einer Schrift gegen die Habsucht ertheilt er eine Anweisung zur Erbschleicherei, die für alle künftigen Zeiten als Muster gelten kann. Kein Argument, das auf das Gemüth einwirken könnte, um eine Freigebigkeit gegen die Kirche herbeizuführen, wird ausser Acht gelassen. Charakteristisch ist es, dass in der ganzen Schrift ausschliesslich von Vergabungen von Todeswegen die Rede ist. Während seines Lebens mag der Gläubige seiner Reichthümer sich erfreuen, aber auf dem Todenbette wenigstens, wo er ja doch von seinen Schätzen nichts mehr hat, sollen ihm Gott und Kirche näher stehen, als die nächsten Verwandten. Auf dem Todenbett soll er wenigstens daran denken, seine Seele von den ewigen Strafen zu befreien durch Schenkung seines Vermögens.[1]) Die stärksten Angriffe werden natürlich gegen diejenigen gerichtet, welche keine Kinder besitzen und ihr Vermögen lieber entfernten Verwandten oder Fremden hinterlassen, als der Kirche. Für sie gibt es keine Entschuldigung, sie werden mit den schwersten Verbrechern auf eine Linie gestellt. Aber auch diejenigen handeln sündhaft, die sich verpflichtet glauben, ihr Vermögen ihren Kindern zu erhalten, in welchen also die Elternliebe[2]) die Liebe zur Kirche, die in der ganzen

Erbschleicherei. — Salvian.

---

[1]) *Salviani* Libri IV adversus avaritiam (ed. *Baluzius*, Paris 1669), p. 234: „Offerat ergo vel moriens ad liberandam de perennibus poenis animam suam, quia aliud jam non potest, saltem substantiam suam.“ — p. 287: „Ergo idcirco moriens substantiam tuam alteri deputas, quia capere ex ea fructus post mortem ipse non possis.“

[2]) L. III, p. 282 fg.

Schrift mit Gott identificirt wird, zurückdrängt.[1]) Wer aber sein Vermögen seinen Kindern hinterlasse, statt es der Kirche zu schenken, der handele nicht nur gegen den Willen Gottes, sondern auch gegen sein eignes Interesse. Er sorge für die irdische Wohlfahrt seiner Kinder und bringe sich um seine eigne Wohlfahrt im Himmel. Die Liebe der Eltern zu den Kindern sei zwar ganz lobenswerth, aber jeder sei sich doch selbst der Nächste.[2]) Besondere Aufmerksamkeit widmet Salvian, wie nicht anders zu erwarten ist, den Witwen und Jungfrauen, denen er in eingehender Weise alle Vortheile auseinandersetzt, die ihnen aus Testamenten und Vermächtnissen zu Gunsten der Kirche erwachsen. Dagegen muss er zu seinem Leidwesen eingestehen, dass es sogar noch Bischöfe und Geistliche gibt, die noch nicht vollständig die Bande, die sie mit ihrer Familie, ihren Kindern, ihren Geschwistern verknüpfen, gelöst haben, die die Schuld, die sie Gott gegenüber eingegangen sind, so sehr verkennen, dass sie nicht einmal mit ihren irdischen Gütern sie zu tilgen suchen, denen es nicht genüge bis zu ihrem Lebensende Gottes Gebot zu missachten, die auch noch über ihren Tod hinaus diese Missachtung ausdehnen.[3]) An einem andern Ort beklagt es Salvian, dass sogar Bischöfe und Geistliche, die keine nahen Verwandte haben, es vorziehen ihre Reichthümer dritten Personen zu hinterlassen, statt sie der Kirche zu schenken oder zu vermachen.[4])

---

[1]) L. III, p. 268. 277 sqq.

[2]) L. III, p. 277: „Propinqua etiam vestra pignora esse vobis et conjunctissima satis certum est. Sed, mihi credite, nemo vobis propinquior, nemo conjunctior quam vos ipsi. Amate itaque.... filios vestros, sed tamen secundo ac vobis gradu: ita illos diligite ne vos odisse videamini.“

[3]) L. II, p. 251 sqq.

[4]) Epistola ad Salonium, l. c. p. 213: „(Levitae et presbyteri et quod his feralius multo est, etiam episcopi) ex quibus multi ... sine

Die von Valentinian und Theodosius dem Grossen gesetzlich eingeführten Schranken gegen die Erbschleicherei der Geistlichen mögen im 5. Jahrhundert überhaupt nicht sehr strenge beobachtet worden sein, wie denn bei dem Verfall aller staatlichen Gewalten im Westreich die Gesetze mehr auf dem Pergament standen als sie zur Ausführung gelangten. Indessen wurden diese Beschränkungen auch formell bald wieder aufgehoben durch den oströmischen Kaiser Martian im Jahre 455, und wenn dessen Gesetz auch zunächst nur für den Osten bestimmt war, so wurde es doch im Westen recipirt.[1])

Nachlass der Geistlichen.

Gegen Geistliche, welche keine Blutsverwandten haben und fremde Personen statt der Kirche zu Erben einsetzen, sah sich die Kirche bald veranlasst, Strafen auszusprechen. Während noch in den Apostolischen Canonen und auf dem Concil von Antiochia (341) den Bischöfen und Geistlichen ein unbeschränktes Verfügungsrecht über ihr Vermögen zuerkannt war[2]), drohte das Concil von Carthago von 401 den Bischöfen, welche fremde Personen oder häretische oder heidnische Blutsverwandten zu Erben einsetzen statt die Kirche mit dem Bann, der sie nach ihrem Tode treffen

---

affectibus, sine pignore, non familias, non filios habentes opes et substantias suas non pauperibus, non ecclesiis, non sibi ipsis, non denique, quod his omnibus majus est ac praestantius, Deo, sed secularibus vel maxime et divitibus et extraneis deputarent.“ Die neuerdings gemachten Versuche, Salvian zu rechtfertigen, scheinen mir nicht gelungen. *Ebert* (Geschichte der Literatur des Mittelalters, I, 444) meint, Salvian habe hohe Forderungen gestellt, um wenigstens einiges zu erlangen. *Zschimmer* (Salvianus, der Presbyter von Massilia, 1875, S. 85) ist gar der Ansicht, Salvian habe mit seiner Schrift den ersten Versuch gemacht, eine Lösung der sogenannten socialen Frage vom christlichen Standpunkte aus zu geben.

[1]) Leges Novellae Martiani, tit. V, De testamentis clericorum (ed. *Hænel*), hebt die c. 20. 27. 28, Cod. Theod. XVI, 2 auf.

[2]) Canones Apost., c. 39. — Concil von Antiochien, c. 24.

soll. Ihre Namen dürfen unter den Priestern Gottes nicht mehr erwähnt werden.[1]) Diese Strafe soll auch über sie verhängt werden, wenn sie es versäumen ein Testament zu machen, so dass der Intestatnachlass an die erwähnten Personen gesetzlich falle. Durch Theodosius II. wurde sogar im Jahre 434 der Kirche ein Erbrecht an dem Nachlasse der an ihnen angestellten Geistlichen gegeben, welche ohne Testament gestorben sind und weder Verwandte noch eine Witwe hinterlassen haben.[2])

Streben der Kirche nach Steuerbefreiung.

Durch die Zuschüsse der Regierung, die Ueberweisung der eingezogenen heidnischen Tempel mit ihrem Göttergut an die Kirche[3]), durch die von allen Seiten zuströmenden Schenkungen und Vermächtnisse müssen die bischöflichen Kirchen wenigstens der grössern Städte in sehr kurzer Zeit ein bedeutendes Vermögen, das vor allem in Grundstücken bestand, angesammelt haben; wenn auch uns aus dieser Zeit allerdings genauere Angaben hierüber fehlen.[4]) Je grösser aber und umfangreicher der Grundbesitz der Kirchen wurde, um so weniger konnten die Kaiser bei den immer sich steigernden Ausgaben für die verschwen-

---

[1]) Concil von Carthago von 401, c. 15 (Cod. eccl. Afric., c. 81): „ . . . saltem post mortem anathema ei dicatur atque ejus nomen inter Dei sacerdotes nullo modo recitetur“ (vgl. *Kober,* Kirchenbann, S. 91).

[2]) c. 1, Cod. Theod., V, 3. Die Constitution bezieht sich auf Kleriker aller Grade, auf Diakonissinnen und auf Mönche, deren Kloster das Erbrecht verliehen ist.

[3]) Vgl. hierüber *Beugnot,* Histoire de la destruction du paganisme en Occident, I, 353 sqq., II, 175 sqq. — *von Lasaulx,* Untergang des Hellenismus und Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser (1854).

[4]) Nur der ausserordentliche Reichthum der angesehnsten Kirchen ist uns bezeugt, so in Betreff der römischen Kirche am Ende des 4. Jahrhunderts von *Ammianus Marcellinus,* XXVII, c. 3, von *Hieronymus,* Ep. 146 ad Euangelum (gegen den Uebermuth der römischen Diakonen als Verwalter so reicher Kirchengüter); Ep. 46 ad Pammachium (I, 393). Ueber die Kirche von Alexandrien siehe *Socrates,* VII, c. 13.

derischen und in orientalischen Luxus ausgearteten Höfe, für die Armee, für die barbarischen Hilfstruppen auch dem Drängen der Kirchen nach Steuerbefreiung nachgeben. Es muss dahingestellt bleiben, in welchem Umfange Constantin den Kirchen Steuerprivilegien verliehen hat. Die uns hierüber bewahrte Nachricht ist so dunkel, dass es nicht zulässig erscheint, aus ihr eine allgemeine Steuerbefreiung der Kirche zu folgern, wie dies bisher durchweg geschehen ist. [1]) Jedenfalls wäre eine solche allgemeine Befreiung des Kirchenguts bald wieder aufgehoben worden. Denn im Jahre 359 stellte die in Rimini versammelte Synode, die aus mehr als 400 Bischöfen des Abendlandes bestand, an den Kaiser Constantius die Bitte, das Grundeigenthum der Kirchen von der Grundsteuer zu befreien. Der Kaiser wies den Antrag zurück und bestätigte unter Zustimmung einzelner Bischöfe aus Italien und Spanien, dass die Güter der Kirchen sowohl wie die der einzelnen Geistlichen zu den Lasten des Staats beizutragen haben. [2]) Nicht blos

---

[1]) c. 1, Cod. Theod., XI, 1: „Praeter privatas res nostras et ecclesias catholicas et domum clarissimae memoriae Eusebii ex consule ... et Arsacis regis Armeniorum, nemo ex nostra jussione praecipuis emolumentis familiaris juvetur substantiae“ (von 313? *Hænel,* p. 1041, Note i). Nach dem Vorgang von *Gothofredus* (IV, 7 fg.) wird in diesen Worten allgemein die Bestätigung einer allen Kirchen ertheilten Steuerfreiheit gefunden (z. B. *Thomassinus*, P. III, L. 1, c. 33, n. 3; *Hænel,* l. c.). Indessen muss ein solcher Inhalt in die Worte hineingelegt werden; enthalten ist er darin nicht. Auch wäre es auffallend, wenn Eusebius von einem für die Kirche so wichtigen Vorrechte nichts gemeldet hätte. Die Stelle scheint vielmehr auf Getreidelieferungen zu gehen. Allerdings ist dann im Fortgang der Constitution von Steuerzahlung und Steuernachlass die Rede.

[2]) c. 15, Cod. Theod., XVI, 2, von 360. Charakteristisch ist es, dass dieselben Bischöfe, welche ein solch übermässiges Privilegium verlangten, sich weigerten, die ihnen vom Kaiser angebotenen Diäten und Ersatz der Reisekosten in Rimini anzunehmen, aus Furcht in allzu grosse Abhängigkeit vom Kaiser zu kommen (*Sulpicius Severus,* Chron., II, c. 41, p. 94).

der gewöhnlichen Grundsteuer, sondern auch den für besondere Zwecke von den Kaisern ausgeschriebenen ausserordentlichen Zuschlägen zu der Grundsteuer war das Kirchengut unterworfen[1]), wie auch die auf ihren Gütern angesiedelten Colonen die Kopfsteuer zu zahlen hatten.[2])

Befreiung von Grundlasten.

Dagegen scheinen die Kirchengüter schon frühe von den an dem Grund und Boden haftenden Frohndleistungen, die einen so wichtigen Bestandtheil der römischen Finanzwirthschaft gebildet haben, befreit gewesen zu sein, wie denn überhaupt zahlreiche Klassen von Personen mit diesem Privilegium ausgestattet waren, so die höhern Beamten, die Hofdienerschaft, die heidnischen Priester, die Professoren der Rhetorik und Grammatik, die Aerzte u. s. w.[3]) Diese Leistungen lasteten ausserordentlich schwer auf dem Grundeigenthum, da ihre grosse Zahl und Mannigfaltigkeit geeignet waren, den ganzen Wirthschaftsbetrieb eines Gutes zu zerrütten. Sie bestanden in Mehl- und Brodlieferungen für das Heer und den Hof, sowie für die Austheilung von Lebensmitteln an die Bevölkerung der grossen Städte, in der Verpflichtung, Pferde und Wagen zu stellen, in Liefe-

---

[1]) c. 15, Cod. Theod., XI, 16.

[2]) Es wird dies für die Kirchen von Constantinopel und Alexandrien ausdrücklich bestätigt von Theodosius II. in c. 6, Cod. Theod., XI, 24, von 415. Von der Bezahlung einer Kopfsteuer der Sklaven der Kirche ist nirgends die Rede, ebensowenig von einer Befreiung davon. Es dürfte dies ein weiteres Argument sein gegen die von *Savigny* zur Herrschaft gebrachte Ansicht, dass die Sklaven der Kopfsteuer unterworfen waren (Römische Steuerverfassung unter den Kaisern. Vermischte Schriften, II, 76 fg.). Gewichtige Gründe gegen diese Ansicht hat schon hervorgehoben *Zachariæ von Lingenthal*, (Zur Kenntniss des römischen Steuerwesens in der Kaiserzeit. Mémoires de l'académie Imp. de St. Pétersbourg, VII^e Série, t. VI [1863], n. 9, p. 5 fg.)

[3]) Ueber die von den munera sordida befreiten Klassen, vgl. *Kuhn*, Städtische Verfassung, I, 69 fg.; auch *Serrigny*, Droit public et administratif Romain (1862), II, 221.

rungen und Handdiensten für die öffentlichen Bauten, in Holz- und Kohlenlieferungen an die kaiserlichen Fabriken, in der Verpflichtung die an den Kaiser geschickten Deputationen, sowie die von dem Kaiser an den Hof beschiedenen Personen auf der Reise zu beherbergen u. s. w.[1]) Die Befreiung von allen diesen Lasten musste der Kirche einen grossen Vortheil gewähren, ohne dass dadurch zunächst die Staatseinnahmen geschmälert worden wären, da nun die erforderlichen Leistungen von den frohnpflichtigen Grundstücken allein zu machen waren. Zu diesem Privilegium kam noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Befreiung von den ausserordentlichen Zuschlägen zu der Grundsteuer.[2]) Dagegen sah sich die Regierung bald

---

[1]) Die Befreiuung der Kirchen von diesen Grundlasten (munera sordida quae patrimonia praebent; census qui est non personarum, sed agrorum, c. 16, Cod. Theod., XI, 16. *Valentin. III.*, Nov., tit. X) bestätigt *Theodosius*, I, 382 (vetusto more durante, c. 15, Cod. Theod. XI, 16, ebenso 390, c. 18, h. t.), und gibt zugleich eine Aufzählung dieser verschiedenen Lasten. Eine gründliche Erläuterung der einzelnen Arten gibt *Gothofredus* (IV, 135 fg.).

[2]) Dieses Privilegium, das der Kirche im Jahre 390 noch nicht zustand, ward ihr 397 vom Kaiser Honorius schon als ein früher gewährtes bestätigt. c. 21, Cod. Theod., XI, 16; c. 40, Cod. Theod., XVI, 2. — In der letztern Constitution von 412 bestätigt Honorius der Kirche auch die Freiheit von der Zahlung des aurum (non aurum ceteraque talia poscantur). Von *Gothofredus* (VI, 89) wird dies auf die Stellung von Rekruten oder Zahlung des Geldes für einen Ersatzmann bezogen. Dieses Ersatzgeld heisst allerdings aurum tironicum, aber niemals aurum allein. Es ist desshalb wahrscheinlicher, dass unter aurum die Gewerbesteuer zu verstehen ist (collatio lustralis, auraria functio, aber auch aurum allein, wie c. 9, 15, Cod. Theod., XIII, 1). Auch wird bei der Aufzählung der Befreiungen von dem aurum tironicum, in c. 1, Cod. Theod., XI, 18, die Kirche nicht erwähnt. Dass die heidnischen Priester dieser Last unterworfen waren, erhellt aus c. 22, Cod. Theod., VII, 13. Da die Geistlichen von der Gewerbesteuer wenigstens theilweise befreit waren (siehe S. 172), so liegt die Annahme nahe, dass auch den Kirchen selbst dieses Privilegium gewährt wurde.

Aufhebung dieser Befreiung.

genöthigt die Befreiung von den Grundlasten zu beschränken und schliesslich ganz aufzuheben. Je mehr das Grundeigenthum der Kirche anwuchs, je mehr der Wohlstand der Bevölkerung sank in Folge der furchtbaren Ueberbürdung und in Folge der fortwährenden Aufstände und Barbareneinfälle, um so weniger konnte der Kirche eine Ausnahmestellung gelassen werden. Schon 423 wurde die Befreiung der Kirchen von der Verpflichtung, für die Unterhaltung der öffentlichen Wege und Brücken zu sorgen, die bisher zu den Grundlasten gerechnet wurde, zurückgezogen [1]) und im Jahre 441 erklärte Valentinian III, die Eigenthümer der mit Frohnden belasteten Grundstücke seien in Folge der vielen ungerechten Befreiungen nicht mehr im Stande, die ihnen aufgelegten Lasten zu tragen. Die Ungerechtigkeit habe einen solchen Grad erreicht, dass die Staatsverwaltung darunter Noth leide. Es sei desshalb nothwendig geworden, alle bisher gewährten Befreiungen von Lasten, die auf dem Grund und Boden ruhten, aufzuheben. [2]) So hatte das weströmische Reich in den letzten Jahrzehnten seiner Existenz alle Steuerprivilegien, mit welchen in frühern Zeiten die Kaiser die Kirchen und die einzelnen Geistlichen ausgestattet hatten, aufgehoben. Wie jeder Staatsangehöriger musste der Geistliche vom Thürhüter bis zum Bischof die Lasten des Staates mittragen, das Grundeigenthum der Kirche war wie jedes Grundstück den Steuern und Grundlasten unterworfen. Das einzige Vorrecht, das einen vermögensrechtlichen Werth hatte und den Geistlichen nicht entzogen wurde, war, wie früher erörtert worden, die Befreiung der Geistlichen von den persönlichen Diensten in den städtischen Curien. Die Bedeutung dieses Vorrechts war aber dadurch ausserordentlich be-

---

1) c. 3, Cod. Theod., XV, 3.

2) Leges Nov. Valentiniani III., tit. X.

schränkt, dass Personen, die dem Stande der Curialen angehörten, überhaupt nicht in den Klerus treten durften.[1])

Wenn die Kirche auch, wie wir gesehen haben, im 4. Jahrhundert den Versuch gemacht hat, eine völlige Steuerbefreiung für ihre Güter zu erlangen, so hat sie doch keineswegs gegen die staatlichen Gesetze, welche das Kirchengut der Steuerlast unterwarfen, einen grundsätzlichen Widerspruch erhoben. Augustinus hat anerkannt, dass die Rechtsfähigkeit der Kirche auf dem Gebiet des Privatrechts ihr nur durch das Staatsgesetz gegeben sei und dass deshalb die Kirche auch den Staatsgesetzen sich zu fügen habe.[2]) Ganz dasselbe sagt Ambrosius, der die Verpflichtung der Kirche für ihre Güter Steuern zu zahlen ausdrücklich anerkennt und denen, die sich darüber beschweren, zuruft, sie sollen die Güter dieser Welt aufgeben, dann seien sie auch von der Steuerlast befreit.[3]) Die Kirche erkennt das weltliche Recht an.

---

[1]) Es ist öfter behauptet worden, dass die Geistlichen, die nur aus dem Stande der Plebejer hervorgehen sollten, von der nur auf den Plebejern lastenden Kopfsteuer befreit gewesen wären (*Bingham*, Antiquities, V, 3, § 2 [Works, II, 128 sqq.]. *Planck*, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, I, 295, u. a. m.). c. 33, Cod. Theod., XVI, 2, bestimmt aber ausdrücklich, dass die Geistlichen durch ihren Stand nicht frei von der Kopfsteuer seien. — Dass übrigens die Kopfsteuer seit dem 4. Jahrhundert keineswegs für die Einwohner aller Städte weggefallen ist, wie *Savigny*, a. a. O., S. 88, annimmt, zeigt *Zachariæ*, a. a. O., S. 10.

[2]) *Augustinus*, In Joh. Evang., c. 1, Tractatus, VI, c. 26. Die weltlichen Gesetze sind zu befolgen: „Noli dicere quid mihi et regi? quid tibi ergo et possessioni? Per jura regum possidentur possessiones. Dixisti: Quid mihi et regi? Noli dicere possessiones tuas, quia in ipsa jura humana renuntiasti quibus possidentur possessiones“ (IV, 452).

[3]) *Ambrosius*, In Ev. Lucae, L. 9, c. 35 (II, 1052): „Et si tu vis non esse obnoxius Caesari, noli habere quae mundi sunt. Sed si habes divitias, obnoxius es Caesari..“ — Oratio cont. Auxent. de trad. basilicis, Ep. 21 (II, 925), c. 33: „Si tributum petit (imperator), non negamus; agri ecclesiae solvunt tributum....“ c. 35: „Solvimus quae

II. Verwaltung des Kirchenvermögens durch den Bischof.

Befugnisse des Bischofs.

Seit dem 3. Jahrhundert war die Verwaltung des Vermögens dem Bischof ausschliesslich überlassen, der Niemanden Rechnung über seine Geschäftsführung abzulegen hatte.[1] Bei der Vermögensverwaltung bedienten sich die Bischöfe ihrer Diakonen, öfter auch einzelner Priester. Doch standen diese Gehilfen in strenger Unterordnung unter dem Bischof und hatten keine selbstständigen Befugnisse. Wie es allen Geistlichen untersagt war, Gaben, die für die Kirche bestimmt waren, in Empfang zu nehmen ohne vorherige Genehmigung des Bischofs oder des von ihm beauftragten kirchlichen Beamten, so war es auch den Diakonen, welche der Bischof als seine Kassirer und Armenpfleger zu gebrauchen pflegte, auf das strengste untersagt, ohne Vorwissen des Bischofs einem Bedürftigen irgend eine Unterstützung zu gewähren.[2] Erst im 4. Jahrhundert wurde in Folge von mancherlei Missbräuchen und Unterschlagung von Kirchengeldern, sei es durch den Bischof selbst, sei es durch seine Beamten, der Versuch gemacht, die bischöfliche Verwaltung des Vermögens der Kirche unter eine Controlle zu stellen. Die Synode von Antiochien von 341 bestimmte (c. 24), dass die Priester und Diakonen Kenntniss von dem jeweiligen Bestand des Kirchenguts nehmen sollen, damit der Bischof oder seine Erben nicht Vermögens-

---

sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo. Tributum Caesari est, non negetur."

[1]) Ueber das 3. Jahrhundert vgl. insbesondere *Rothe*, Vorlesungen, I, 328, und die dort angegebenen Stellen aus Cyprian. Dass der Bischof nur Gott Rechenschaft abzulegen habe (Canones Apost., c. 40), sagen ausdrücklich die Constit. Ap., II, c. 25. 35. 36. — Vgl. auch *J. B. Braun*, Das kirchliche Vermögen bis auf Justinian (1860), S. 53 fg.

[2]) Concil von Gangra, c. 8. — Constit. Apost. II, c. 31. 32.

stücke der Kirche unterschlagen und als ihr Privateigenthum sich aneignen. Ferner verordnet die Synode (c. 25), dass der Bischof seinen eignen Unterhalt und seine Bedürfnisse aus dem Kirchengut bestreiten dürfe, dass er aber die übrigen Einkünfte der Kirche nach dem Rathe der Priester und Diakonen verwalten solle. Thue er dies nicht und überlasse er die Verwaltung seinen Verwandten oder Hausgenossen, oder wirthschafte er mit den Priestern und Diakonen schlecht und zum Nachtheil der Kirche, so solle die Provinzialsynode einschreiten und ihn zur Rechenschaft ziehen. Doch fand dieser Versuch keine Durchführung. Eine Betheiligung des höhern Klerus an der Verwaltung des Kirchenguts hing nach wie vor von dem Belieben des Bischofs ab. Bei steigendem Reichthum der Kirchen wurde es im 4. und 5. Jahrhundert besonders an den orientalischen Kirchen vielfach Sitte, einen besondern Oekonomen aus dem Klerus zu bestellen, dem die Vermögensverwaltung von dem Bischof anvertraut wurde, und das Concil von Chalcedon von 451 schrieb vor, dass jeder Bischof aus seinem Klerus einen Oekonomen erwählen solle, damit die Verwaltung der Kirche nicht uncontrollirt und dadurch das Kirchenvermögen der Verschleuderung ausgesetzt sei[1]), die geistliche Würde aber der üblen Nachrede preisgegeben werde (c. 26). Auch solle dieser Oekonom während der Erledigung des Bischofssitzes die Einkünfte der Kirche verwalten (c. 25). Doch liegen keine Zeugnisse darüber vor, dass diese Beschlüsse auch in der abendländischen Kirche allgemein zur Ausführung gelangten, während allerdings im oströmischen Reich das Institut des Oekonomen

Der Oekonom der Kirche.

---

[1]) In der Constitution des Kaisers Arcadius von 398 (c. 3, Cod. Theod., IX, 45) werden die occonomi erklärt als solche Beamte „qui ecclesiasticas consuerunt tractare rationes.“ Sie werden ferner erwähnt c. 1, Cod. Theod., V, 3.

ein allgemeines geworden zu sein scheint.[1]) Indess war, da der Oekonom ganz von dem Bischof abhing und nur diesem Rechenschaft abzulegen hatte, eine Gewähr für eine ordnungsmässige Verwaltung hierdurch nicht geboten. Kaiser Marcian erliess deshalb die gesetzliche Bestimmung, dass wenigstens die Oekonomen der Kirche von Constantinopel dem weltlichen Gericht die Rechnungen der bischöflichen Vermögensverwaltung vorzulegen und von ihm Decharge zu empfangen haben. Papst Leo der Grosse bemühte sich eifrig, den Kaiser zur Zurücknahme dieser Vorschrift zu bestimmen, die er für eine Beleidigung des geistlichen Standes erklärte, in der er aber keine Verletzung eines göttlichen Rechts der Kirche sah.[2])

Veräusserung von Kirchengut.

Mit dem Anfang des 5. Jahrhunderts[3]) wurden die Bischöfe durch die Beschlüsse der Provinzialsynoden wenigstens insoweit in der Verwaltung des Kirchenvermögens

---

[1]) Augustinus übergab die Vermögensverwaltung seines Bisthums einem praepositus domus (*Possidius* Vit. Augustini, c. 24). Ueber das Amt des Oekonomen, vgl. *Bingham*, III, c. 12 (Works, I, 356 fg.). *Thomassinus*, P. III, L. II, c. 2—5. *Hergenröther*, Photius, I, 36 fg. *Braun*, a. a. O., S. 58 fg., macht den nicht glücklichen Versuch, nachzuweisen, dass das Institut der Oekonomen schon lange vor dem Concil von Chalcedon verbreitet war.

[2]) Leo I. an Kaiser Marcian (*Ballerini*, I, 1282; *Jaffé*, n. 289) vom 29. Mai 454: „Illud etiam rationabiliter huic epistolae credidi copulandum, ut de eo quod pietatem vestram prioribus petii litteris, deprecarer, ut oeconomos Constantinopolitanae ecclesiae novo exemplo et praecipue pietatis vestrae temporibus a publicis judicibus non sinatis audiri, et hanc quoque injuriam sacris removeatis ordinibus, sed rationes ecclesiae secundum traditum morem sacerdotali examine jubeatis inquiri."

[3]) In dem häufig als ein Veräusserungsverbot angeführten Canon 15 der Synode von Ancyra von 314 wird nur die Giltigkeit eines während der Erledigung des Bischofssitzes von einem Priester vorgenommenen Verkaufs von Kirchengut von der nachträglichen Genehmigung des neuen Bischofs abhängig gemacht.

beschränkt, als sie Veräusserungen nicht mehr ohne Zustimmung des Metropoliten und der Provinzialbischöfe oder auch der Priester der Diöcese vornehmen durften. Die Vorschrift scheint in Nordafrika zuerst aufgestellt worden zu sein, fand aber bald in der ganzen Kirche Annahme. So bestimmte die Synode von Carthago von 401, dass nur in Nothfällen eine Veräusserung zulässig sein solle, und dann nur mit Erlaubniss des Primaten der Provinz und der Provinzialbischöfe. In dringender Noth kann der Bischof mit Zuziehung einiger benachbarten Bischöfe die Veräusserung vornehmen, muss aber dann der Provinzialsynode Rechenschaft ablegen.[1]) Die Synode von 421 wiederholte diese Bestimmung im wesentlichen, während die Synode von Carthago von 419 ausserdem die Zustimmung der Priester der Diöcese erfordert hatte.[2]) In der Sammlung kirchlicher Vorschriften, die unter dem Namen „Statuta ecclesiae antiqua" bekannt und wahrscheinlich im 5. Jahrhundert in Gallien entstanden ist, wird jede Veräusserung von Kirchengut, sei sie Schenkung, Verkauf oder Tausch, welche der Bischof ohne schriftliche Genehmigung seiner Geistlichkeit vornimmt, verboten und der Bischof verpflichtet, den Werth der von ihm veräusserten Gegenstände der Kirche aus seinem eignen Vermögen zu ersetzen, widrigenfalls er abgesetzt werden solle.[3]) Indessen bestand so wenig ein allgemeines Veräusserungsverbot, dass es von der rö-

---

[1]) Synode von Carthago von 401, c. 4 (Cod. eccl. Afric., c. 26. *Bruns*, I, 164).

[2]) Synode von Carthago von 419, c. 5 (Cod. eccl. Afric., c. 33. *Bruns*, I, 165); von 421, c. 9 (*Mansi*, IV, 451).

[3]) Statuta eccl. ant., c. 31. 32 (*Bruns*, I, 145). *Maassen*, Geschichte der Quellen.. des canonischen Rechts (p. 392) will den c. 32 aus dem gleich zuerwähnenden Schreiben des Papstes Leo (*Jaffé*, n. 193) herleiten, doch ist die Form des letztern gänzlich, der Inhalt theilweise verschieden, so dass ein Zusammenhang nicht angenommen werden kann.

mischen Kirche als eine stehende Gewohnheit gemeldet wird, Grundstücke, in deren Besitz sie gekommen, sofort zu verkaufen.[1]) Doch haben die Päpste in ihren Schreiben an andere Bischöfe als Bedingung der Veräusserung bald die Zustimmung der gesammten Geistlichkeit[2]), bald die Billigung des Provinzialconcils gefordert.[3])

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts erhoben die oströmischen Kaiser das Veräusserungsverbot zu einem Rechtssatz und gestatteten eine Veräusserung nur in besondern Ausnahmen unter Mitwirkung der Geistlichkeit und unter Beobachtung gesetzlich vorgeschriebener Formen. Diese Bestimmungen, die zunächst nur für die Kirche von Constantinopel, dann für die Kirchen des Patriarchats von Constantinopel erlassen wurden, hat später Justinian auf alle Kirchen des Reichs ausgedehnt[4]); doch macht Justinian die Ausnahme, dass Veräusserungen an den Kaiser erlaubt seien.[5]) Für die römische Kirche hatte im Jahre

---

[1]) *Theodorus Lector*, II, c. 55: „Ἔθος λέγει τῇ ἐκκλησίᾳ εἶναι τῆς Ῥώμης ἀκίνητα μὴ κρατεῖν δίκαια· ἀλλ' εἰ καὶ περιέλθωσιν, εὐθέως πιπράσκεσθαι καὶ εἰς μοίρας τρεῖς διαιρεῖσθαι (für Kirche, Bischof und Klerus), οὕτω δὲ ποιεῖν καὶ ἐπὶ τοῖς λοιποῖς πράγμασιν.“ (Hist. eccl., ed. *Reading*, Cantabr. 1720, III, 583.)

[2]) Papst Leo an die Bischöfe von Sicilien vom 21. Oct. 447 (*Jaffé* n. 193. *Ballerini*, I, 728).

[3]) Papst Hilarus an die Bischöfe der südgallischen Provinzen Vienne, Lyon, Narbonne I und II und der Penninischen Alpen vom 3. Dez. 462 (*Jaffé*, n. 330. *Thiel*, I, 146), c. 5: „Praedia quae neque deserta neque damnosa sunt et ad ecclesiam pertinent“, dürfen nicht veräussert werden, „nisi prius apud concilium alienationis ipsius causa doceatur.“

[4]) c. 14, Cod. Just., I, 2 (Kaiser Leo 470); c. 17 und 21 h. t. — Novellae Just. 7. 46. 65. 120.

[5]) Nov. 7, c. 2.... „Neque enim multum inter se differunt sacerdotium et imperium neque res sacrae a rebus communibus et publicis, quum sanctissimis ecclesiis omnes opes atque status a munificentia imperatoris perpetuo praebeantur.“

483 der Praefectus Prätorio und Stellvertreter König Odoakers, Basilius, ein strenges Verbot gegen jede Veräusserung von Kirchengut erlassen; nur Edelsteine, Gold und Silber sowie unnütze Prachtgewänder sollen verkauft werden dürfen. Aus eigner Machtvollkommenheit hatte Basilius jedem mit dem Kirchenbann gedroht, der eine Veräusserung vornehme oder sich daran betheilige oder ihr zustimme. Doch wurde im Jahre 502 von einer von Papst Symmachus in Rom versammelten Synode dieses Dekret des Basilius für ungiltig erklärt, da einem Laien nicht das Recht zustehe, den Bann anzudrohen, und damit dasselbe nicht künftighin den weltlichen Machthabern als Vorbild diene, um Bestimmungen über das Kirchengut zu treffen, dessen Verwaltung doch von Gott den Bischöfen allein übertragen sei.[1])

Während noch Papst Leo in einem Staatsgesetz, das eine staatliche Prüfung der Kirchenrechnungen vorschrieb, nur ein ungerechtfertigtes Misstrauen, eine Beleidigung des Klerus erblickte, war die römische Kirche in den verworrenen Zeiten der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu der Lehre von dem göttlichen Rechte vorgeschritten, das jede Einmischung des Staats in die Vermögensverhältnisse der Kirche verbiete, und unter der toleranten Regierung

---

[1]) Römische Synode vom 5. November 502 (*Thiel*, p. 682). In ihren Akten ist das Dekret des Basilius wörtlich aufgenommen, c. 2. Die Synode erklärt c. 3: „ne in exemplum remaneret praesumendi quibuslibet laicis quamvis religiosis vel potentibus in quacumque civitate quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quorum solis sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissa docetur“ (p. 689). — Im Jahre 507 bestätigte Theodorich der Grosse den Beschluss der Synode und erklärte jede Veräusserung von Kirchengut für nichtig. „Ergo si quis scelestis ausibus interdicta praesumpserit..... episcopo vel clero largiente, alienata res protinus cum fructibus a venerando praesule vindicetur“ (*Thiel*, p. 696).

des grossen Ostgothenkönigs Theodorich konnte sie es wagen, diese Lehre zum ersten Male öffentlich zu verkünden. Indessen sah Papst Symmachus ein, dass, um nicht wiederum ein Einschreiten der Staatsgewalt herbeizuführen, eine Beschränkung der Veräusserungsfreiheit, deren sich bisher die römischen Bischöfe bedient hatten, nothwendig sei. Er liess deshalb durch die Synode ein strenges Verbot gegen jede Veräusserung von Grundstücken, die der römischen Kirche gehörten, verkünden. Nur für die Vertauschung von städtischen Gebäuden solle eine Ausnahme gestattet sein. Dieses Verbot fand auf die römische Kirche Anwendung; in den übrigen Bisthümern sollten die bisherigen Anordnungen in Kraft bleiben.[1])

Verwendung des Kirchenvermögens. — Unterhalt des Klerus.

Das von dem Bischof verwaltete Kirchenvermögen war bestimmt, den kirchlichen Bedürfnissen der gesammten Diöcese zu dienen. Diese Bedürfnisse bestanden im wesentlichen in der kirchlichen Armenpflege, in dem Aufwand für den Gottesdienst und die kirchlichen Gebäude und in dem Unterhalt der gesammten Geistlichkeit. Schon im 3. Jahrhundert scheinen sich an einzelnen Kirchen in Bezug auf die Vertheilung des kirchlichen Einkommens unter den Klerus bestimmte Regeln gebildet zu haben. Die in Früchten u. s. w. der Kirche dargebrachten Zehnten und Erstlinge scheinen sogleich unter den Klerus vertheilt worden zu sein, sofern nicht ein Theil derselben für die Armenunterstützung bestimmt wurde. Aus den übrigen Einkünften der Kirche erhielten die Geistlichen monatlich den ihnen zukommenden Theil.[2]) Wie es in

---

[1]) Römische Synode, c. 4—8. (*Thiel*, l. c.)

[2]) *Cyprian*, Ep. 39, c. 5 (p. 585). Die Apostolischen Constitutionen schreiben theils eine unterschiedlose Vertheilung der Zehnten und Erstlinge an Arme wie an Kleriker vor (II, c. 25. 34), theils die

der Natur der Verhältnisse liegt, waren die auf die einzelnen Geistlichen fallenden Antheile nach dem Amte, das sie bekleideten, verschieden.[1]) Doch hat eine feste Regel in dieser Beziehung wohl kaum bestanden; es scheint, dass dem Bischof ein sehr weiter Spielraum bei der Vertheilung der kirchlichen Einkünfte gelassen war und er nach den persönlichen Verhältnissen der Einzelnen, wohl aber auch nach Gunst und Ungunst die Vertheilung vornehmen konnte. Mussten doch die Apostolischen Canonen im 4. Jahrhundert dem Bischof, welcher einen Kleriker in Noth verkommen lasse, mit Absetzung drohen, denn er sei dem Brudermörder gleich zu achten[2]), und die zahlreichen Ermahnungen, welche im 3. und 4. Jahrhundert an die Bischöfe gerichtet werden, um ihnen eine gewissenhafte Vertheilung der kirchlichen Einkünfte einzuschärfen, zeigen deutlich genug, dass die fast unbeschränkte Machtvollkommenheit, welche den Bischöfen in Bezug auf das Kirchenvermögen gewährt war, weder zum Nutzen der Kirche noch zum Nutzen der Geistlichkeit ausschlug.[3]) Da die Masse der Kleriker schon in Folge der Staatsgesetze aus den untern, wenig oder nichts besitzenden Klassen der Bevölkerung hervorgegangen, also für den

---

Vertheilung der Zehnten an die Armen, der Erstlinge an die Priester (VII, c. 29); theils endlich eine Zuweisung der Erstlinge an die Bischöfe, Priester und Diakonen, der Zehnten an die untern Kleriker, Jungfrauen, Witwen und die Armen (VIII, c. 30). — Vgl. *Probst*, Disciplin, S. 175 fg.

[1]) *Cyprian*, l. c. — Die Vertheilung der geweihten Brode, welche nach der Feier des Abendmahls übrig blieben, der sogenannten Eulogien (vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 760), hatten die Apostolischen Constitutionen in der Art geordnet, dass der Bischof vier, die Presbyter drei, die Diakonen zwei, die niedern Geistlichen, sowie die Diakonissen je einen Theil erhalten sollen (Constit. Apost., VIII, c. 31).

[2]) Canones Apost., c. 58.

[3]) Vgl. *Rothe*, Vorlesungen, I, 330 fg.

Lebensunterhalt auf die kirchlichen Einkünfte angewiesen war, so ergibt sich daraus, in welcher fast unbedingten Abhängigkeit der Klerus vom Bischof durch diese Einrichtung gerathen musste. Je grösser der Reichthum der Kirche wurde, um so mehr wuchs die Macht des Bischofs und um so mehr musste der Eintritt in den Klerus als ein leichter Weg, durch Unterwürfigkeit und Schmeichelei gegen den Bischof zu einem bequemen Lebensunterhalt zu gelangen, locken. Das dritte Concil von Carthago vom Jahre 397 (c. 49) glaubt voraussetzen zu dürfen, dass Geistliche, die, ohne Vermögen zu besitzen, in den geistlichen Stand getreten sind, dann aber Grundstücke u. s. w. erworben haben, sich aus Kirchengut die Mittel dazu verschafft haben, wenn sie nicht nachweisen können, dass sie die Grundstücke durch Schenkung oder Erbschaft erworben haben.[1]) Nur durch Abtretung der Güter an die Kirche

[1]) Die herrschende Ansicht (*Richter-Dove*, Lehrbuch, 7. Aufl., § 316, S. 1138. *Schulte*, System, S. 528. *Fitting*, Das Peculium castrense in seiner geschichtlichen Entwickelung [1871], S. 455) nimmt an, dass Alles, was der Geistliche in Folge seines Amtes erworben habe, bei seinem Tode gleich dem Peculium eines Sklaven an die Kirche zurückgefallen sei. Das weltliche Recht habe zwar bis auf Justinian diese Grundsätze als noch nicht für es massgebend behandelt; erst Justinian habe sie durch c. 42, § 2, Cod. I, 3 und Nov. 131, c. 13, eingeführt. Aber auch vorher habe die weltliche Gewalt ihre Befolgung von Seiten der Geistlichen als Gewissenspflicht anerkannt und geachtet. Fitting beruft sich für dies letztere, wohl aber mit Unrecht, auf c. 14, Cod. Theod., XVI, 2. Aber diese ganze Annahme ist in den Quellen der damaligen Zeit nicht begründet. Die dafür angeführten Stellen (Canon. Apost., c. 39. 40; Concil von Antiochien, c. 25; Concil von Carthago von 397, c. 49; Concil von Agde von 506, c. 33) beziehen sich nur darauf, dass Bischöfe und Geistliche das Vermögen der Kirche nicht veruntreuen und sich nicht mit Kirchengut bereichern, nicht aber darauf, dass das, was der Geistliche in Folge seines Amtes erwerbe, der Kirche gehöre. Andere Stellen, die ebenfalls nicht selten zum Beweis herangezogen werden, wie c. 6—8, C. I, qu. 2, sind kirchlichen Schriftstellern entnommen, dem heiligen Hieronymus und dem im 6. Jahrhundert lebenden Julianus Pomerius,

können sie sich davor retten, wegen Kirchenraub verfolgt und bestraft zu werden. Und der heilige Hieronymus richtet seine bittersten Pfeile gegen diejenigen, die den geistlichen Beruf als einen weltlichen Erwerbszweig betrachten, die in den geistlichen Stand arm eintreten und darin Reichthümer sich sammeln, die unter dem armen Christus grössere Schätze erwerben, als ihnen unter dem reichen und betrügerischen Teufel möglich gewesen wäre. [1])

Noch am Ende des 4. Jahrhunderts existirten feste Normen über die Vertheilung der kirchlichen Einkünfte nicht. Noch war alles dem Ermessen des Bischofs überlassen, der als Vertreter der Kirche über das Kirchenvermögen zu verfügen hatte. Desshalb ermahnt der heilige Ambrosius die Bischöfe für die Ausstattung der Kirchen, die Armenpflege und die Unterstützung der Fremden Sorge zu tragen, aber auch den Geistlichen den erforderlichen

---

und enthalten sittliche Vorschriften, dass jeder Geistliche sein ganzes Vermögen zu kirchlichen Zwecken, insbesondere zur Armenpflege verwende, und dass nur solche Geistliche, die kein eignes Vermögen besitzen, von der Kirche sich unterhalten lassen. Die Bestimmungen Justinians aber schreiben vor, dass alles Vermögen, was der Bischof, nachdem er Bischof geworden, aus einem oder dem andern Grunde erwerbe, der Kirche zufalle. Nur was ihm während des Amtes von seinen nächsten Verwandten zukomme, soll als sein eignes Vermögen gelten. Eine besondere Bezugnahme auf das aus kirchlichen Einkünften erworbene Vermögen findet sich darin nicht. Die in c. 1, C. XII, qu. 5 u. s. w. enthaltnen Stellen aus Briefen Gregors I. sind nur Anwendungen des Justinianischen Gesetzes.

[1]) *Hieronymus*, Ep. 52, ad Heliodorum (I, 259): „Obsecro itaque te et repetens iterumque monebo, ne officium clericatus genus antiquae militiae putes, id est, ne lucra saeculi in Christi quaeras militia, ne plus habeas quam quando clericus esse coepisti; et dicatur tibi: „cleri eorum non proderunt eis." — Ep. 60 ad Heliod. (I, 339): „sint ditiores monachi quam fuerant saeculares: opes possideant sub Christo paupere quas sub locuplete Diabolo non habuerant; et suspiret eos ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos."

Lebensunterhalt zu gewähren. Der Bischof solle die nicht Mangel leiden lassen, welche er von der schmutzigen Sucht nach Gewinn abzuziehen habe, noch auch durch zu reiche Gaben zur Genusssucht verleiten.[1])

Erst im 5. Jahrhundert scheinen Vorschriften über die Vertheilung der kirchlichen Einkünfte durch den Bischof entstanden zu sein, und zwar waren es die römischen Bischöfe, welche solche Vorschriften, wenn nicht zuerst aufgestellt, doch zur Durchführung gebracht haben. Im Jahre 475 entzog Papst Simplicius dem Bischof Gaudentius von Aufinio das Weiherecht und die Befugniss, das Kirchengut zu verwalten und zu verwenden, weil er sich der Simonie schuldig gemacht und die Einkünfte des Kirchenguts, von denen er sich nur ein Viertheil zum eignen Gebrauch habe vorbehalten dürfen, insgesammt angeeignet habe. Er bestimmt, dass der Bischof die unrechtmässig angeeigneten Einkünfte herauszugeben habe, in Zukunft aber ein vom Papst beauftragter Priester für die Kirchenfabrik und für die Armen- und Fremdenunterstützung je ein Viertheil verwenden solle, ein drittes Viertheil solle unter die Geistlichen nach ihren Verdiensten vertheilt werden, dem Bischof aber solle nur ein Viertheil zukommen.[2]) Die Vertheilung des einen für die Geistlichkeit bestimmten Viertheils der kirchlichen Einkünfte unter die einzelnen Kleriker war also dem Ermessen des Bischofs überlassen. Es geht ferner aus dem

---

[1]) *Ambrosius,* De Officiis, II, c. 21 (II, 114 sqq.): „Et maxime sacerdoti hoc convenit, ornare Dei templum decore congruo; quantum oporteat largiri peregrinis, non superflua, sed competentia.... ne restrictiorem erga clericos aut indulgentiorem se praebeat. Alterum enim inhumanum, alterum prodigum, si aut sumptus desit necessitati eorum quos a sordidis negotiationis aucupiis retrahere debeas, aut voluptati superfluat.“

[2]) Simplicius an die Bischöfe Florentius, Egnitius und Severus (*Jaffé,* n. 339. *Thiel,* p. 175 sqq.).

Schreiben hervor, dass der Papst keine neue Ordnung einführen wollte, sondern er sprach die Strafe aus, weil die alte Ordnung nicht beobachtet worden sei, und stellte diese wieder her. Kaum zwanzig Jahre später bezeichnete der zweite Nachfolger des Papstes Simplicius, der Papst Gelasius, es als eine anerkannte und wohlbegründete kirchliche Vorschrift, dass die Einkünfte der Kirche von dem Bischof in vier Theile zu theilen seien, von dem der eine ihm selbst zukomme, die andern für den Klerus, die Armen und die kirchlichen Bauten u. s. w. zu verwenden seien. Wie die Geistlichen Anspruch auf diesen ihren Antheil hätten, so dürften sie aber auch nichts weiteres von der Kirche verlangen.[1]) Diese Bestimmungen fanden eine weite Verbreitung[2]) und wenn sie auch nicht überall zu einer gleichmässigen Ausführung kamen, so bildeten sie doch den Ausgangspunkt für die weitere Entwickelung.

---

[1]) Gelasius an die Bischöfe in Lucanien, Brutii und Sicilien, c. 29 (*Jaffé*, n. 391. *Thiel*, p. 378), von 494. „Quatuor autem tam de reditu quam de oblatione fidelium, prout cujuslibet ecclesiae facultas admittit, sicut dudum rationabiliter est decretum, convenit fieri portiones. Quarum sit una pontificis, altera clericorum, pauperum tertia, quarta fabricis applicanda. De quibus, sicut sacerdotis intererit, integram ministris ecclesiae memoratam dependere quantitatem, sic clerus ultra delegatam sibi summam nihil insolenter noverit expetendam.“ — In dem wenige Monate später an die Bischöfe Siciliens gerichteten Schreiben (*Jaffé*, n. 394. *Thiel*, p. 381) spricht dagegen Gelasius von einer dreifachen Theilung für Klerus, Arme und Bischof und beruft sich hierfür auf die auctoritas praesulum nostrorum. Der Bischof soll aus seinem Antheil die Fremden unterstützen und Gefangne loskaufen; von den Ausgaben für die kirchlichen Gebäude und den Cultus ist gar nichts gesagt.

[2]) Das Schreiben des Gelasius fand in zahlreichen kirchenrechtlichen Sammlungen der folgenden Jahrhunderte Aufnahme und wird in den meisten derselben als ein an alle Bischöfe gerichtetes allgemeines Dekret, sogar in einigen als Synodalbeschlüsse enthaltend bezeichnet. Siehe *Maassen*, Geschichte, S. 281 fg.

Einkünfte der Landkirchen.

In allen diesen bisher besprochenen Anordnungen wird das Vermögen der gesammten Diöcese als eine einheitliche, der bischöflichen Kirche zugehörende Masse behandelt, die ausschliesslich der Verwaltung des Bischofs untersteht. Auch durch die Entstehung von Landkirchen, sei es dass dieselben der bischöflichen Kirche gehörten, oder sich in Privateigenthum befanden, wurde hieran zunächst nichts geändert. Der an der Landkirche angestellte Geistliche trat durch seine Anstellung in kein anderes rechtliches Verhältniss zu dem Bischof, wie die übrigen Kleriker, und war für seinen Unterhalt zunächst auf den ihm vom Bischof bestimmten Theil der Kircheneinkünfte angewiesen. Die bischöfliche Kirche war in dem Stadtbezirk allein das nach innen und aussen anerkannte Rechtssubjekt, dessen Vertreter der Bischof war. Noch im Anfang des 5. Jahrhunderts bezeichnen die Staatsgesetze mit „Stadtkirche" die von dem Recht allein anerkannte kirchliche Anstalt des Bisthums.[1])

Es ist schon früher erwähnt worden, dass im 4. und 5. Jahrhundert zahlreiche kirchliche Gebäude in den einzelnen Bisthümern entstanden, an denen bald Diakone, bald Priester angestellt waren, denen vom Bischof die Ausübung geistlicher Funktionen in verschiedenem Umfang übertragen wurde. Diese Landkirchen, Oratorien, Marty-

[1]) c. 40, Cod. Theod., XVI, 2 von 412. Honorius bestätigt den Kirchen, ecclesiis urbium singularum, die Freiheit von Grundlasten (siehe oben S. 231). Irrthümlich ist es, wenn *von Poschinger,* a. a. O., S. 54, glaubt, durch das Gesetz sei nur den städtischen Kirchen dieses Privilegium bestätigt worden, nicht aber den Landkirchen, die also von 412 an den Grundlasten unterworfen gewesen wären. Diese Unterscheidung wird durch die zahlreichen andern Gesetze über diesen Gegenstand, von denen kein einziges eine Ausnahmestellung der Landkirchen erwähnt, widerlegt. Die ecclesia urbis ist eben die allein anerkannte bischöfliche Kirche.

rien führten vielfach die Namen von Engeln, Heiligen, Märtyrern, aber noch wurde daran festgehalten, dass alle Kirchen und Altäre nur Gott geweiht seien, und dass sie den Namen nur zur Erinnerung an den an dem Platze stattgefundenen Märtyrertod oder die in der Kirche aufbewahrten Reliquien des Heiligen erhalten hätten. Augustinus weist die Vorwürfe, welche der Manichäer Faustus den Katholiken wegen dieser Sitte, Kirchen nach Märtyrern und Engeln zu benennen, gemacht hatte, zurück. Nur Gott seien alle Kirchen geweiht.[1]) Alle diese Kirchen und Gebethäuser dienten nur dem Zwecke der bischöflichen Kirche, sie waren nur Einrichtungen, welche der Bischof getroffen oder deren Veranstaltung er genehmigt hattte, um der Landbevölkerung die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse zu erleichtern. Bei dem grossen Eifer aber, welchen die Geistlichkeit entwickelte, Schenkungen, Vermächtnisse und Erbschaften für die Kirche zu erhalten, bei dem Eifer, mit welchem die Bevölkerung diesem Verlangen nachkam, mussten es die Verhältnisse mit sich bringen, dass vielfach solche Zuwendungen an die bischöfliche Kirche gemacht wurden mit der Bestimmung, dass die Erträgnisse der Zuwendung für eine Landkirche oder den an ihr angestellten Geistlichen verwandt werden sollen. Da nun das Kirchengut nicht veräussert werden durfte, so nahmen solche Zuwendungen an die bischöfliche Kirche mit der Auflage, für einen solchen bestimmten Zweck zu

---

[1]) *Augustinus*, Contra Faust., L. XX, c. 21 (X, 416): „...Nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria...“ Contra Maximin., L. I, c. 11 (X, 825): „Nonne si templum alicui sancto angelo excellentissimo de lignis et lapidibus faceremus, anathematizaremur a veritate Christi et ab ecclesia Dei, quoniam creaturae exhiberemus eam servitutem quae uni tantum deberetur Deo?“ — Vgl. auch De Civitate Dei, L. XXII, c. 10. — De vera relig., c. 55 (I, 1001 sqq.).

dienen, thatsächlich den Charakter von Zuwendungen an die Landkirche selbst an. So schenkte z. B. der Diakon des heiligen Augustinus die Hälfte seines ererbten Vermögens der armen Kirche seines Heimathsorts.[1]) In der Novelle Kaiser Marcians von 455 werden Testamente und Legate zu Gunsten von Kirchen und Martyrien allgemein gestattet.[2]) Aber trotzdem war das der Landkirche zugewandte Vermögen in der ausschliesslichen Verwaltung des Bischofs. Am Anfang des 6. Jahrhunderts wird es als alte kirchliche Vorschrift bezeichnet, dass alle Felder, Weinberge, Sklaven, alles Vieh, welche von Gläubigen den Landkirchen zugewandt worden seien, sich in der Hand des Bischofs befinden.[3]) Auch kam es sicher nicht selten vor, dass Güter, welche in der Nähe einer Landkirche lagen und dem Bisthum gehörten, dem Geistlichen der Landkirche zur Verwaltung übergeben wurden. Hieraus erklärt es sich, dass den an Landkirchen angestellten Geistlichen verboten ward, die zu der Kirche gehörigen Güter zu veräussern ohne Erlaubniss des Bischofs[4]), ebenso wie sich

---

[1]) *Augustinus*, Sermo 356, de vit. et morib. cler., c. 4 (VII, 1386): „Cum consilio meo divisit ipsam rem.... et dimidiam donavit ecclesiae pauperi in eodem loco constitutae.“

[2]) Leges Nov. Marciani, tit. V: „Sancimus ut sive vidua sive diaconissa.... testamento vel codicillo suo... ecclesiae vel martyrio.... aliquid ex integro vel ex parte in quacumque re vel specie credidit relinquendum, id... ratum firmumque consistat.“

[3]) Concil von Orleans von 511, c. 15: „De his quae in parochianis ecclesiis offeruntur. De his quae parochiis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicunque fideles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant“ (*Bruns*, II, 163).

[4]) Concil von Carthago von 419, c. 5 (Cod. eccl. Afric., c. 33. *Bruns*, I, 105): „Item placuit ut presbyteri non vendant rem ecclesiae, ubi sunt constituti, nescientibus episcopis suis.“ — Statuta eccl. antiqua, c. 31 (*Bruns*, I, 144): „Diacones et presbyteri in parochia constituti nihil audeant commutare, quia res sacratae Deo esse noscuntur.“

aus den angegebenen Verhältnissen die Vorschrift erklärt, dass der Bischof die Grundstücke, welche für die Landkirchen bestimmt sind, nicht für die Hauptkirche in der Stadt verwerthen soll. Der Bischof würde dadurch der mit der Schenkung oder dem Vermächtniss verbundenen Auflage zuwiderhandeln.[1])

Den an den Landkirchen angestellten Geistlichen scheint ferner schon im 5. Jahrhundert in Gallien ein Anspruch auf zwei Drittel der von den Gläubigen auf dem Altar geopferten Gaben zugestanden worden zu sein; nur ein Drittel sollten sie an den Bischof abliefern.[2])

Endlich ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass von dem zweiten Concil von Arles, das in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gehalten wurde, dem Bischof, der in einer fremden Diöcese eine Kirche erbaut und dieselbe ausgestattet hatte, die Befugniss ertheilt wurde, den Theil der auf dem Altar geopferten Gaben zu fordern, der bei andern Kirchen dem Diöcesanbischof zukam.[3]) Dass eine solche Kirche im übrigen dem Diöcesanbischof, nicht dem Stifter der Kirche untergeordnet war, ist schon früher angeführt worden.[4])

---

[1]) Concil von Carthago von 421, c. 10 (*Mansi*, IV, 451): „Item placuit ut agri vel quaecunque praedia ecclesiae in diocesi constitutae fuerint derelicta, non ea matrici ecclesiae applicati usurpet episcopus.“ — C. 15, Cod. Just., I, 2 (von Kaiser Zeno, 474—491): „administratio (der durch Schenkungen u. s. w. erbauten Kapellen und Martyrien).. ex sententia donatorum et secundum condiciones iis impositas procedat.“

[2]) Concil von Orleans, c. 15 (siehe S. 248, Note 3): „de his tamen quae in altario accesserint, tertia fideliter episcopis deferatur.“

[3]) So dürfte wohl der Zusatz zu verstehen sein, welchen das II. Concil von Arles, c. 36 dem c. 10 des Concils von Orange von 441 zufügte: „si quid ipsi ecclesiae fuerit ab episcopo conditore collatum, is in cujus territorio est, auferendi exinde aliquid non habeat potestatem. Hoc solum aedificatori episcopo credidimus reservandum.“

[4]) Siehe oben S. 164.

Wohlthätigkeitsanstalten.

In denselben rechtlichen Verhältnissen wie die Landkirchen und Oratorien standen die Wohlthätigkeitsanstalten, welche seit dem 4. Jahrhundert von Laien und Geistlichen in grosser Zahl gegründet wurden. Sie konnten auf dem Grundstück erbaut sein, das sich in Privateigenthum des Gründers befand, und blieben dann wie das Grundstück selbst Privateigenthum. Die an ihnen angestellten Geistlichen traten durch diese Anstellung aber nicht aus dem Verbande des Diöcesanklerus heraus, sie blieben nach wie vor in strenger Unterordnung unter dem Bischof und hatten nur diejenigen geistlichen Funktionen zu vollziehen, zu denen ihnen der Bischof die Erlaubniss ertheilt hatte. Auch auf sie bezieht sich der achte Canon des Concils von Chalcedon von 451, der die alte Vorschrift erneuert, dass die an Wohlthätigkeitsanstalten, Klöstern und Kapellen angestellten Kleriker der Kirchengewalt des Stadtbischofs unterworfen sind. Von Sulpicius Severus wissen wir ausdrücklich, dass er ein Armen- und Krankenhaus errichtet hat, in dem er selbst die Verwaltung leitete und dessen Eigenthümer er geblieben war. Aber indem die Anstalt den Zwecken der Kirche diente, ist es die Kirche, die sie besitzt, wie Paulinus von Nola an den Stifter schreibt.[1])

Die Armen-, Kranken-, und Fremdenspitäler, wie andere Wohlthätigkeitsanstalten konnten aber auch von der Kirche selbst auf ihrem Grund und Boden erbaut sein oder ihr von dem Stifter durch Schenkung oder Vermächtniss zugewandt worden sein. Und gewiss war es der häufigere Fall, dass diese Armenanstalten im Eigenthum der Kirche

---

[1]) *Paulinus Nolanus*, Ep. 24, ad Severum: „...Ideo sine animi captivitate possessor, quia quae reservasti, ecclesia te serviente possideat.... Illud Apostoli comples ut habens non habeas quia non tibi, sed non habentibus habens, domus tuae hospes es, ut sit hospitum domus“ (Opp. ed. *Muratori*, Veronae 1735, p. 149).

sich befanden. Wie über das gesammte Kirchengut so stand auch über sie dem Bischof die volle Verfügungsgewalt zu. Der Bischof ernannte aus seinem Klerus die Verwalter, die als seine Beauftragten der Anstalt vorzustehen hatten, wie er auch die Aerzte und die Dienerschaft des Hauses bestellte.[1])

Eine vermögensrechtliche Selbständigkeit kam diesen Anstalten in keiner Weise zu. Sie standen, sofern sie nicht Eigenthum eines Privatmannes waren, im Eigenthum der bischöflichen Kirche, wie die öffentlichen Wohlthätigkeitsanstalten im Eigenthum der Gemeinden standen und von Gemeindebeamten verwaltet wurden.[2]) Erst in späterer Zeit lösten sich die kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten vermögensrechtlich von dem einheitlichen Diöcesanvermögen los und erwarben eine rechtliche Selbständigkeit gegenüber dem Bischof und dem von ihm verwalteten Kirchenvermögen.

---

[1]) Ein Beispiel der Art mag aus der Lebensbeschreibung des Johannes Chrysostomos angeführt werden, nach welcher der Bischof die Ausgaben der Kirche so lange beschränkte, bis die Ersparnisse zur Gründung neuer Krankenhäuser hinreichten. „...Et eum superessent pecuniae, nova quoque infirmorum receptacula construit; praeficiens his duos ex presbyterorum numero religionis summae viros, et medicos et coquos et ministros qui sine uxoribus essent, eis ad obsequium statuens.“ *Palladius*, Vita S. Joh. Chrysost., c. 5 (in Opp. *Joh. Chrysost.*, XIII, 19).

[2]) Vgl. *Pernice*, Labeo, S. 254. — *P. Roth*, Ueber Stiftungen, in Gerber und Jhering, Jahrbücher für die Dogmatik des römischen und deutschen Privatrechts, I, 196 fg.

Kapitel IV.

Disciplinargewalt und Gerichtsbarkeit des Bischofs.

I. Die kirchliche Disciplinargewalt vor Constantin.

Wesen der kirchlichen Disciplinargewalt.

Der auf den weltlichen Besitz der Kirche gegründete Einfluss welchen der Bischof auf den Klerus und die Gemeinde ausübte, war jedoch nur die eine Seite der gewaltigen Machtstellung, welche die Bischöfe einnahmen. Nicht geringer, ja noch wichtiger war die Disciplinargewalt, welche die Bischöfe über Geistliche wie Laien zu handhaben befugt waren.

Die christliche Gemeinde war eine religiös-sittliche Lebensgemeinschaft. Die Verpflichtung, welche ihre Mitglieder bei dem Eintritt übernommen hatten, bestand nicht in der Erfüllung einzelner Leistungen für die Gemeinschaft. Die Verpflichtung bestand zunächst und wesentlich in dem Bekenntniss des wahren Glaubens und in einem streng sittlichen Lebenswandel nach Massgabe der kirchlichen Vorschriften. Der Gemeinschaftswille, dem sich der Einzelne als Glied der Gemeinschaft unterwirft, ist nicht gerichtet auf Förderung des einen oder andern Zweckes durch die Thätigkeit der Gemeinschaft. Er ist vielmehr darauf gerichtet, das gesammte innere und äussere Leben der Glieder der Gemeinschaft neu zu gestalten und mit einem neuen Inhalt zu erfüllen, er ist darauf gerichtet, „das Reich Gottes“ auf Erden zu verwirklichen.

Eine auf diesen Grundlagen sich bildende Gemeinschaft bedarf, um ihren religiös-sittlichen Charakter zu

bewahren, einer strengen Disciplinargewalt, die, wenn sie nicht über äussere Zwangsmittel verfügen kann, jede Verletzung der Grundlagen der Gemeinschaft mit Ausschluss aus der Gemeinschaft zu ahnden genöthigt ist. Nur derjenige, der die Bedingungen der Gemeinschaft erfüllt, kann Mitglied der Gemeinschaft sein. In der Verletzung der Bedingungen liegt eine Lossagung von der Gemeinschaft, die von der Gemeinschaft ihrerseits durch die Ausschliessung nur anerkannt und ausgesprochen wird. Sofern die Gemeinschaft ausschliesslich eine religiös-sittliche bleibt, kann ihr diese Befugniss, Mitglieder auszuschliessen, welche die Bedingungen der Gemeinschaft verletzen, in keiner Weise von der Staatsgewalt genommen oder beschränkt werden. Denn das Verbindende in ihr ist die innere Gesinnung, die aus den gemeinsamen religiösen und sittlichen Ueberzeugungen hervorgehende geistige Einheit, welche ihre Glieder umfasst. Durch äussere Gewalt kann aber diese innere Einheit, wenn sie zerrissen ist, nicht hergestellt werden. Der Staat kann nur verhindern, dass die Ausschliessung in der einen oder andern Form ausgesprochen werde, oder vielmehr er kann nur bestimmte Formen der Ausschlusserklärung mit Strafe bedrohen.

Anfängliche Bedeutung des Kirchenbanns.

In den Christengemeinden der vorconstantinischen Zeit musste die Disciplinargewalt seit den Tagen der Apostel gehandhabt werden zur Aufrechthaltung des religiös-sittlichen Lebens der Gemeinschaft und der Reinheit des Glaubens. Sie konnte unabhängig von der staatlichen Anerkennung oder der staatlichen Verfolgung der christlichen Gemeinden ausgeübt werden, denn sie war nichts anderes als die Bethätigung des Gemeinschaftswillens auf einem der Staatsgewalt unerreichbaren Gebiete. Die Disciplinargewalt äusserte sich in der Ausschliessung aus der Gemeinde, in dem Bann, der, wenn er auch in seinen For-

men mit dem jüdischen Bann zusammenhängt[1]), nicht in einer solchen historischen Entlehnung, sondern mit Nothwendigkeit in dem innern Wesen der christlichen Gemeinde begründet war. Das aus der Gemeinde ausgestossene Mitglied konnte nur wieder Aufnahme finden, nachdem es durch schwere Bussübungen eine Gewähr geboten für ein künftiges Festhalten am wahren Glauben und an der christlichen Sittenstrenge und dadurch die Gemeinde wieder versöhnt hatte. Während aber ursprünglich die Gemeinde selbst es war, welche den Bann aussprach und den Bussfertigen wieder aufnahm[2]), vollzog sich seit dem 3. Jahrhundert mit der Ausbildung der bischöflichen Verfassung die Veränderung, dass der Bischof als Träger und Vollzieher des Gemeinschaftswillen die Ausschliessung verhängte, die Bussübungen bestimmte und die Wiederaufnahme der Büssenden vollzog. Diese Veränderung der Verfassung wurde begleitet und gestützt durch eine Veränderung in der Anschauung über die Bedeutung der Ausschliessung und der Wiederaufnahme.

Wandlung des Begriffes.

Seit die Ansicht durchgedrungen war, dass die Gemeinschaft mit Christo bedingt sei durch die Gemeinschaft mit der Kirche, erschien die Ausschliessung aus der Kirche zugleich als eine Ausschliessung von der Gemeinschaft mit Gott, die Wiederaufnahme als eine Versöhnung mit Gott. Bann und Absolution wurden Akte, welche der Bischof an Christi Statt vollzog, in seinem Namen und durch seine Vollmacht.[3]) Durch die Busse wurde nun nicht mehr allein

---

[1]) Vgl. darüber *Kober*, Der Kirchenbann, S. 4 fg. Am gründlichsten ist der Zusammenhang des christlichen mit dem jüdischen Bann untersucht und nachgewiesen von *Vitringa*, De Synagoga vetere, III, 1, c. 9 sqq. (Leucopetrae, 1726, p. 730 sqq.)

[2]) Vgl. *Ritschl*, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 369 fg. — *Rothe*, Vorlesungen, I, S. 263 fg., 459 fg.

[3]) *Cyprian*, Ep. 59, c. 5, ad Cornelium (p. 672): „neque enim

die Wiedervereinigung mit der Gemeinde, sondern zunächst die Wiedervereinigung mit Gott erworben. Die Wiederaufnahme nach vollzogener Busse war die Vergebung der Sünden gegen Gott, nicht mehr die Aussöhnung mit der verletzten Gemeinde.

Die Disciplinargewalt vom Bischof ausgeübt.

Mit dieser Umwandlung in den religiösen und theologischen Anschauungen war aber auch die Grundlage, auf der die Gewalt des Bischofs entstanden war, verändert worden. Der Bischof erschien nicht mehr als Träger der ihm anvertrauten Disciplinargewalt der Gemeinde, sondern der Bischof stützte seine Gewalt auf den ihm von Gott übertragenen Auftrag, die Kirche zu leiten und rein zu erhalten. Der Bischof wurde aus einem Beamten der Gemeinde zu einem von Gott berufenen Organ der Kirchengewalt. Wie auf dem Gebiet der Vermögensverwaltung, wurde die Gemeinde bei der Ausübung der Disciplinargewalt zurückgedrängt und statt ihr erschien der Bischof als Inhaber der Kirchengewalt kraft göttlicher Vollmacht.

Damit war eine ausserordentlich eingreifende Gewalt in die Hände der Bischöfe gelegt, die sich in gleicher Weise über Laien wie Geistliche erstreckte. Noch hatte die kirchliche Lehre keine allgemein anerkannte feste Gestalt erhalten. Ueber die wichtigsten Punkte der Lehre tauchten die verschiedenartigsten Ansichten auf, jede mit dem Anspruch auf Rechtgläubigkeit, jede die andern verdammend und ausschliessend. In diesem Kampfe der wiederstreitenden Parteien um den wahren Glauben waren es die Bischöfe, die mit der Waffe des Bannes ausgerüstet die Entscheidung zu geben hatten. Denn sie waren durch göttlichen Auftrag verpflichtet, die Reinheit des Glaubens

---

aliunde haereses obortae sunt, aut nata sunt schismata quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur."

aufrecht zu erhalten und jeden Abfall von Christus, jede Häresie mit der Ausstossung aus der Kirche zu ahnden.

Wurde durch die zahlreichen Lehrstreitigkeiten, welche die Kirche erfüllten, naturgemäss die Macht der Bischöfe gesteigert, so war dies nicht weniger der Fall, als mit der Ausdehnung und Zunahme der christlichen Gemeinden es immer schwieriger wurde, das Ideal der Kirche, die Herstellung des Reiches Gottes auf Erden, zu verwirklichen. Je grösser die Zahl der Gemeindeglieder wurde, um so zahlreicher mussten auch die Vergehen gegen die Sittlichkeit werden, welche ein Einschreiten des Bischofs, eine Ausübung seiner Disciplinargewalt erforderten. Daraus ergab sich allerdings auch, dass nicht jede Sünde mit Ausstossung bestraft werden konnte. Nur die schweren Sünden, die Todsünden, sollten die Verhängung des Bannes nach sich ziehen.[1]) Indessen stand der Umfang der Todsünden keineswegs fest und im einzelnen Falle musste es doch dem Bischof überlassen bleiben, eine schwere Sünde in die eine oder die andere Kategorie zu stellen.[2]) Nur insoweit war die Strafgewalt des Bischofs beschränkt, als wenigstens seit dem 3. Jahrhundert die begangenen Sünden offenkundig sein mussten, um zur Ausschliessung des Sünders aus der Kirche zu berechtigen.[3]) Die übrigen

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen schweren oder Todsünden und leichten Sünden findet sich schon bei *Tertullian*, De pudicitia, c. 19 (ed. *Oehler*, I, 837): „Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa quae veniam non capiant, homicidium, idolatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei... mortalia esse delicta.“ Während nach Tertullian Gnade für Todsünden überhaupt nicht gewährt wird, versteht die katholische Kirche heute unter Todsünden solche, für welche nur durch Vermittlung des Priesters Gnade erlangt werden kann.

[2]) Vgl. *Probst*, Disciplin, S. 395 fg.

[3]) *Origenes*, Comment. in Matth. Series, c. 89 (III, 901): „Propter hoc enim et in ecclesiis consuetudo tenuit talis, ut qui manifesti sunt

Vergehen und Sünden wurden nicht der Excommunication und der öffentlichen Busse unterworfen. Sie zogen nicht den Ausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott und der Kirche nach sich. Für sie konnte der Sünder durch seine eigne Thätigkeit die Vergebung Gottes erlangen. Reumüthige Gesinnung, Gebete, Fasten, vor allem Almosen geben tilgten die Geheimen und leichten Sünden. Sie geben zu einem kirchlichen Verfahren keinen Anlass.[1]) Wohl aber konnte der in seinem Gewissen bedrängte Sünder sich an vertrauenswürdige Personen um Rath wenden, und in der Regel wird die Wahl der Natur der Sache nach auf einen Bischof oder Geistlichen gefallen sein. Auch stand es ihm frei, durch eine Selbstanklage die geheime Sünde zu einer öffentlichen zu machen und dadurch das kirch-

---

in magnis delictis, ejiciantur ab oratione communi..." Hom. 21 in Lib. Jesu nave, c. 1 (II, 447): „Ubi enim peccatum non est evidens, ejicere de ecclesia neminem possumus, ne forte eradicantes zizania eradicemus simul cum ipsis etiam triticum."

[1]) *Origenes*, Hom. in Levit. 15, c. 2 (II, 262): „In gravioribus criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus: ista vera communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipimus et sine intermissione redimuntur." — *Pacianus* (Bischof von Barcelona). Paraenesis ad poenitent., c. 4. Gottesverachtung, Mord, Ehebruch sind die Todsünden, welche öffentliche Busse erfordern. Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur; haec tria crimina ...metuenda sunt... Ista sunt capitalia, ista mortalia (*Gallandi*, Biblioth. vet. patr., VII, 270). Ueber *Tertullian* und *Cyprian*, die von denselben Grundsätzen ausgehen, siehe *Kliefoth*, Liturg. Abhandlungen (1856), II, 50 fg. 62 fg. Ein Hauptirrthum des gelehrten Werkes von *Morinus* besteht in der Annahme, dass in den ersten Jahrhunderten auch wegen geheimer Sünden ein kirchliches Verfahren habe stattfinden müssen. Bei ihnen habe aber der Priester, nicht der Bischof, Bussübungen auferlegt und die Absolution ertheilt (V, c. 16, p. 296 sqq.). Werthvoll ist die kurze Historia poenitentiae publicae von *J. Sirmond* (Opp. Varia IV, 323 sqq.). Hier auch (c. 3, p. 328) die richtige Erklärung der vielfach missverstandenen Stellen *Cyprians*, Ep. 16 c. 2 (p. 518); Ep. 17, c. 2 (p. 522).

liche Verfahren selbst hervorzurufen. Nur in der öffentlichen Demüthigung und der Uebernahme der öffentlichen Busse glaubte der Sünder die Aussöhnung mit Gott wieder gewinnen zu können.[1]) Endlich konnte der geheime Sünder auch ohne durch öffentliches Geständniss sich einem kirchlichen Verfahren auszusetzen und den Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft auf sich zu nehmen, aus freiem Antriebe die kirchlichen Bussübungen als fromme Werke mitmachen und dadurch die Beruhigung seines Gewissens zu erreichen suchen.[2])

Wie die Laien waren auch die Geistlichen der Disciplinargewalt des Bischofs unbedingt unterworfen. Der Bischof konnte seine Kleriker vom Priester bis zum Thürhüter wegen Verletzung der ihnen obliegenden Amtspflichten, wie wegen gemeiner Vergehen und offenkundiger schwerer Sünden des Amtes entsetzen oder zeitweise vom Amte suspendiren, sowie den durch Amtsentsetzung aus dem Kleriker- in den Laienstand Verstossenen aus der Kirchengemeinschaft ausschliessen.[3])

---

[1]) *Origenes*, Hom. II, c. 6, in Psalm. 37 (II, 688): „Hi qui peccaverunt, si quidem occultant et retinent intra se peccatum, intrinsecus urgentur... Tantummodo circumspice diligentius, cui debes confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum cui debeas causam languoris exponere... si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari.

[2]) *Cyprian*, de Lapsis, c. 26 (p. 256 sqq.). — *Morinus*, l. c. — *Frank*, Die Bussdisciplin der Kirche, S. 519 fg.

[3]) Die Disciplinargewalt des Bischofs über den Diöcesanklerus ergibt sich für das 3. Jahrhundert insbesondere aus *Cyprian*, Ep. 4, ad Pomponium (p. 475): „Et idcirco consulte et cum vigore fecisti ... abstinendo diaconum qui cum virgine saepe mansit, sed et ceteros qui cum virginibus dormire consueverant.“ — Aus dem 4. Jahrhundert. Concil von Antiochien, c. 12; Concil von Carthago von 397, c. 66. — Vgl. *Kober*, Deposition, S. 296 fg. *Propst*, Disciplin, S. 408.

Mit der Disciplinargewalt über Kleriker und Laien der Gemeinde verband aber der Bischof ferner die Befugniss und die Pflicht, Streitigkeiten zu entscheiden, welche zwischen den einzelnen Gliedern der Gemeinde oder zwischen den Einzelnen und der Gemeinde entstanden waren über die Stellung der Einzelnen in der Gemeinde, über die ihnen obliegenden Pflichten und die ihnen zukommenden Rechte. Derartige Streitigkeiten, die in dem Verhältniss der Einzelnen zu der Gemeinschaft begründet waren, konnten entstehen über die Giltigkeit einer Taufe, einer Weihe u. s. w., über die Ansprüche der Geistlichen auf Lebensunterhalt durch die Kirche, über die den Geistlichen der verschiedenen Rangstufen zustehenden Befugnisse, über die Aufnahme Fremder in der Gemeinde. Für all diese Streitigkeiten war kein anderes richterliches Organ vorhanden als der Bischof, da selbstverständlich an ein Anrufen der weltlichen Gerichte in weitaus den meisten dieser Fällen gar nicht gedacht werden konnte. Nur wenn es sich um vermögensrechtliche Streitigkeiten handelte, konnten die streitenden Parteien in der Kirche sich an das staatliche Gericht wenden, um eine Entscheidung von ihm zu erhalten. Voraussetzung war aber immer, dass der jedesmalige Kaiser den Christen seine Gunst zugewandt und ihre Gemeinden als Privatcorporationen fortbestehen liess.[1])

Kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten.

---

[1]) Hierfür bietet ein Beispiel der bekannte von *Eusebius* erzählte Streitfall zwischen Paulus von Samosata, der seines Amtes als Bischof von Antiochien entsetzt worden war, und seinem Nachfolger Domnus. Da ersterer seine Absetzung nicht anerkennen und die Kirche nicht räumen will, so wendet sich die Partei des Domnus an den Kaiser Aurelian, damit er ihr als der rechtmässigen Vertreterin der Gemeinde von Antiochien die Kirche als Eigenthum zuspreche. Aurelian fällte das Urtheil, indem er die Entscheidung der Frage, welche Partei als die rechtmässige Vertretung der Gemeinde anzusehen sei, den italischen Bischöfen übertrug. (*Eusebius*, Hist. eccl., VII, c. 30.) — Ueber die Civil-

Schiedsrichterliche Thätigkeit der Bischöfe.

Die Bischöfe, denen die kirchliche Disciplinargewalt wie die Entscheidung von kirchlichen Verwaltungsstreitigkeiten oblag, waren aber ferner noch im Besitz eines weittragenden Machtmittels. Sie hatten zur Beilegung aller privatrechtlichen Streitigkeiten der Christen untereinander eine ausgedehnte schiedsrichterliche Thätigkeit, die meistens thatsächlich die Bedeutung einer wirklichen Gerichtsbarkeit erlangt hatte. Der Bischof, der durch die kirchliche Machtfülle, mit der er ausgestattet war, schon jeden Widerstand in der Gemeinde zu brechen vermochte, gewann damit einen wichtigen Einfluss auch auf die Vermögens- und Familienverhältnisse der Gemeindeglieder. Nach der Vorschrift des Apostels Paulus (I Cor. 6, 1—7) war es den Christen verboten, ihre Streitigkeiten vor die weltlichen Gerichte zu bringen, bei dem heidnischen Richter eine Klage anzustellen. In der Gemeinde selbst sollen alle Zwistigkeiten, welcher Art sie auch seien, ausgeglichen werden. Seit Ausbildung der bischöflichen Verfassung musste dem Bischof die Aufgabe zufallen, die Versöhnung der streitenden Gemeindeglieder herbeizuführen und eine schiedsrichterliche Thätigkeit auszuüben. Aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zeigen uns die Apostolischen Constitutionen für die orientalischen Christengemeinden wenigstens das Bild einer sehr ausgedehnten und bedeutenden Wirksamkeit des Bischofs als Vermittler und Schiedsrichter. Kein Christ darf eine Klage bei dem heidnischen Gericht anbringen, selbst nicht gegen einen Heiden. Lieber solle er auf sein Recht verzichten und Unrecht leiden.[1]) Kleinere Streitigkeiten soll der Diakon im Auftrag des

---

jurisdiktion der Kaiser in der damaligen Zeit vgl. *Bethmann-Hollweg*, Römischer Civilprozess, III, 92 fg. *Mommsen*, Römisches Staatsrecht, II, 915 fg.

[1]) Constit. Apost., II, c. 46.

Bischofs erledigen, nur die grössern Sachen sollen dem Bischof vorbehalten bleiben.[1]) Der Bischof soll jeden Montag Gericht halten, damit, wenn die Parteien sich bei seiner Entscheidung nicht beruhigen, sie bis zum nächsten Sonntag sich versöhnen können. Vor dem Richterstuhl, auf dem der Bischof, umgeben von seinen Priestern und Diakonen, sitzt, haben beide Parteien zu erscheinen und erst nachdem die Priester und Diakonen einen Sühneversuch gemacht haben, soll das eigentliche Verfahren beginnen. Es folgen eingehende Vorschriften über die Personen, welche von der Klage auszuschliessen seien, über die Zeugen u. s. w. Der Bischof hat nach Berathung mit den Priestern und Diakonen das Urtheil zu fällen.[2]) Das Verfahren der weltlichen Gerichte soll dem Bischof als Vorbild dienen.[3])

Nicht blos privatrechtliche Streitigkeiten wurden vor dem Richterstuhl des Bischofs verhandelt und erledigt. Auch bei Verbrechen, die in der Christengemeinde vorgekommen, sollte bei dem Bischof geklagt werden. Aber diese Entscheidungen der Bischöfe hatten keine rechtliche Bedeutung. Der Bischof übte nicht eine wirkliche Gerichtsbarkeit aus, seine Urtheile existirten für das Recht nicht. Selbst als Schiedsgericht im Sinne des römischen Rechts darf sein Gericht nicht gefasst werden. Aus dem Schiedsspruch des Arbiter konnte nach römischen Recht nur geklagt werden, wenn in dem Schiedsvertrag, durch welchen die streitenden Parteien die Entscheidung ihres Rechtsstreits einem Schiedsrichter übertragen, in der Form der Stipulation die Erfüllung des Schiedsspruches versprochen worden war.[4]) In der ausführlichen Darstellung der Apo-

---

[1]) Constit. Apost., II, c. 44.
[2]) Constit. Apost., II, c. 47 fg.
[3]) Constit. Apost., II, c. 52.
[4]) L. 11, § 2, 4; L. 13, § 2; L. 27, § 7; L. 32, D. de receptis,

stolischen Constitutionen ist von einem besondern Abschluss eines Schiedsvertrags oder gar einer Stipulation keine Rede; auch hätte ja, um die Execution des Schiedsrichterspruchs des Bischofs zu veranlassen, wieder eine Klage auf Erfüllung bei den weltlichen Gerichten angestellt werden müssen. Dem Bischof standen, um seine Entscheidungen zur Ausführung zu bringen, keine andern als geistliche Mittel zu Gebote. Wer sich weigerte, seinem Ausspruche Folge zu leisten, konnte nur aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, wie denn auch der Bann die schwerste Strafe war, welche der Bischof über den vor ihm angeklagten Verbrecher verhängen konnte.[1])

II. Disciplinargewalt der Bischöfe in der nachconstantinischen Zeit.

Diese rein geistliche Autorität, welche der Bischof sich erworben hatte und welche in den meisten Fällen wohl ausgereicht haben mag, um die staatliche Gerichtsbarkeit zu ersetzen und die Disciplin in der Gemeinde aufrecht zu erhalten, erhielt, seitdem das Christenthum vom Staate anerkannt und der Staatsreligion gleichgestellt wurde, eine gesetzliche Grundlage und staatlichen Schutz. Andererseits aber nahmen seitdem auch die Kaiser die Befugniss in Anspruch, die Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt und der bischöflichen Gerichtsbarkeit zu überwachen, sie durch Gesetze zu regeln und selbst an der Ausübung sich zu betheiligen. Die römische Gesetzgebung ist vielfach massgebend geworden auch für spätere Zeiten und bedarf desshalb hier einer eingehenden Darstellung. Dabei ist streng

4, 8. — Vgl. *Heimbach* in *Weiskes* Rechtslexicon, II, 746 fg. — *André*, Gemeinrechtliche Grundzüge der Schiedsgerichte (1860), S. 4 fg.

[1]) Constit. Apost., II, c. 50.

zu scheiden, nicht wie meist geschieht zwischen Strafgerichtsbarkeit und streitiger oder Civilgerichtsbarkeit, sondern zwischen Disciplinargewalt der Bischöfe in Bezug auf kirchliche Verhältnisse und zwischen der staatlichen Gerichtsbarkeit in Bezug auf weltliche Verhältnisse, an welchen den Bischöfen zunächst ein Antheil übertragen wurde.

Umfang der bischöflichen Disciplinargewalt.

Der Bischof übte, wie schon in der vorconstantinischen Zeit, die volle Disciplinargewalt über den Klerus und die Laien seiner Diöcese aus.[1]) In der Regel zog er zur Untersuchung, vor Festsetzung der kirchlichen Strafe, die Priester und Diakonen der Kirche hinzu. Es galt als ungehörig, wenn der Bischof, ohne sie zu hören, in schweren Fällen eine Kirchenstrafe verhängte.[2]) Wie aber seit dem 4. Jahrhundert der Wirkungskreis der Bischöfe grösser wurde, mussten sich auch für die Handhabung der Disciplinargewalt theils auf dem Wege der Uebung, theils durch die Beschlüsse der allgemeinen und Provinzialsynoden zahlreiche Vorschriften ausbilden, die sich sowohl auf die kirchlichen Vergehen als auch auf das Verfahren und die Strafmittel bezogen. Allerdings blieb auch jetzt der Kreis der offenkundigen Sünden, welche mit Ausschliessung aus der Gemeinde bedroht waren, noch un-

[1]) Nur in der nordafrikanischen Kirche wurde die Disciplinargewalt des Bischofs über höhere Geistliche beschränkt. Das erste Concil von Carthago zwischen 345 und 348 beschloss, dass bei der Handhabung der Disciplin über einen Diakon der Bischof zwei benachbarte Bischöfe und, wenn es sich um einen Priester handelt, fünf zuziehen solle (c. 11. *Bruns,* I, 115). Vgl. *Fessler*, Der kanonische Prozess . . in der vorjustinianischen Periode (1860), S. 76 fg.

[2]) *Ambrosius* hält dies dem Bischof von Verona, der eine Nonne auf falschem Verdacht hin excommunicirt hatte, vor, „. . .cum tu sine alicuius fratris consilio hoc judicium tibi solus vindicandum putaris“ (Ep. 5, ad Syagrium Veronens. episcopum. III, 794).

bestimmt. Durch die Synodalbeschlüsse wurden zwar zahlreiche Handlungen namentlich aufgeführt, welche die Verhängung des Bannes zur Folge haben sollten. Indess war der Bischof hieran keineswegs gebunden, da der Begriff der schweren oder Todsünden nicht feststand und verschieden ausgelegt wurde.[1]) Schon die Apostolischen Constitutionen (II, c. 46) hatten den Bischof ermahnt, die leichten Sünden nicht zu schwer zu bestrafen, und später wurde der Bischof von den Synoden häufig gewarnt, nicht über Unschuldige noch wegen leichter Vergehen den Bann zu verhängen.

Der Kirchenbann und seine Wirkungen.

Die Wirkung des Bannes war Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft. Der Gebannte war ausgeschlossen von dem Empfang und Spendung des Abendmahls. Seine Opfergaben und Almosen wurden verschmäht, sein Name aus dem Verzeichniss der Gläubigen gestrichen, für welche der Priester in der Kirche beten solle. Jeder religiöse Verkehr mit ihm verboten.[2]) Desshalb war es den Geistlichen, besonders den höhern Geistlichen untersagt, in irgend welchen Verkehr mit den Gebannten zu treten. Jede Berührung auch im täglichen Leben, war für den Geistlichen selbst wieder mit dem Banne bedroht.[3]) Auch den Laien war es verboten, mit ihnen eine religiöse Gemeinschaft durch Gebet u. s. w. zu haben.[4]) Dagegen

---

[1]) Vgl. hierüber die sehr eingehende Untersuchung von *Bingham*, XVI, 3, § 14 fg. (Works VI, 177 fg.), der in den folgenden Kapiteln (XVI, 4—14, Works, VI, 196—507), eine genaue Darstellung aller kirchlichen Bestimmungen über die Bestrafung der schweren Sünden gibt. Unter letztern versteht er alle Sünden, die sich als Verletzung eines der zehn Gebote auffassen lassen.

[2]) Für die Einzelheiten vgl. *Kober*, Der Kirchenbann, S. 243 fg. *Probst*, Disciplin, S. 399 fg.

[3]) Concil von Antiochia von 341, c. 12. — Concil von Toledo von 400, c. 15. 16.

[4]) Canones Apost., c. 11. — Statuta eccl. antiqua, c. 73.

ward erst seit der Mitte des 5. Jahrhunderts das Verbot, keinen Verkehr mit Excommunicirten im bürgerlichen Leben zu unterhalten, auch auf Laien ausgedehnt und damit dem Kirchenbanne eine weit grössere Wirksamkeit gegeben, als er bisher auszuüben vermochte. Während es früher den Einzelnen überlassen blieb, ob sie ihren Verkehr mit den von der Kirche Ausgeschlossenen fortsetzen wollten oder nicht [1]), wurde jetzt in Anknüpfung an einzelne Aeusserungen der Apostel (I Cor. 5, 11; II Thess. 3, 14) auch den Laien vorgeschrieben, keinen gesellschaftlichen Verkehr mit den Gebannten zu unterhalten, insbesondere nicht mit ihnen zu speisen. Doch bedrohen die Concilbeschlüsse die Uebertretung dieses Gebots noch nicht mit einer kirchlichen Strafe [2]), wie auch später noch von den gallischen Concilien

---

[1]) Unrichtig ist es aber, wenn aus Constitut. Apost., II, c. 40, geschlossen wird, dass die alte Kirche geradezu ermahnt habe, den Excommunicirten Umgang und Aufnahme in das Haus nicht zu versagen, sondern sie zu trösten und aufzurichten (*Morinus*, Comment. historicus de disciplina in administr. sacram. poenit., IV, c. 2, § 7 [ed. 1651, p. 172] und *Probst*, Disciplin, S. 402). Es ist in c. 40 nicht von Gebannten die Rede, sondern nur von solchen, welche wegen kleinerer Sünden mit Busse belegt sind (τοῖς οὖν δι' ἁμαρτίας ἀφορισθεῖσι). Am Schlusse des c. 41 werden im Gegensatz hierzu diejenigen genannt, welche der Bischof aus der Kirche ausschliesst (ἀποκόπτειν τῆς ἐκκλησίας).

[2]) II. Concil von Arles, c. 49: „Secundum instituta seniorum si quis a communione sacerdotali fuerit auctoritate suspensus, hunc non solum a clericorum, sed etiam a totius populi colloquio atque convivio placuit excludi.“ *Maassen*, Geschichte, S. 391, sieht in den instituta seniorum die Statuta eccl. antiqua, deren c. 73 der älteste Canon sei, welcher die Bestimmung enthalte, dass auch die Laien den Verkehr mit dem Excommunicirten zu meiden hätten. Aber c. 73 bezieht sich nur auf den geistlichen Verkehr, auf communicare und orare. Dieses war schon durch das Concil von Antiochien c. 2 und die Canones Apost. c. 11 den Laien untersagt. Den bürgerlichen Verkehr mit Gebannten verbieten die Statuta auch nur den Geistlichen, c. 70. Es muss dahin gestellt bleiben, was das Concil von Arles unter den instituta seniorum verstand, wenn nicht überhaupt nur einer neuen

der bürgerliche Verkehr nicht mit allen Excommunicirten verboten wurde, sondern nur mit solchen, welche unter Verletzung der von ihnen übernommenen Verpflichtung, öffentliche Busse zu thun, wieder in Sünde verfallen waren. Letztere sollen von allen Gläubigen gemieden werden, damit sie selbst leichter zur Reue gelangen, andere aber durch ihr Beispiel abgeschreckt werden.[1])

Wegen geringerer kirchlicher Vergehen wurden die Laien auf bestimmte Zeit von der Theilnahme an dem Abendmahl und an dem Kirchengebet ausgeschlossen, ohne jedoch aus der Kirche selbst ausgestossen zu sein. Sie konnten dem Gottesdienst beiwohnen, mussten aber vor Beginn der heiligen Handlung die Kirche verlassen. Die Strafe wurde auf mehrere Jahre, nicht selten auf zehn Jahre verhängt.[2]) Sie ward in den Concilienbeschlüssen

---

Vorschrift durch Berufung auf alte Satzungen leichter Eingang verschafft werden sollte. — Auch in dem Schreiben des Bischofs Synesius von Cyrene, durch welches er die Excommunikation des Andronicus, des Statthalters von Ptolemais, den andern Bischöfen mittheilt, werden die Laien nur ermahnt, mit dem Gebannten keinen Umgang zu pflegen, nur den Geistlichen wird der Verkehr bei Strafe untersagt (*Synesius* Ep. 58, ad episcopos, Opp. ed. *Petavii*, Paris 1640, p. 202). C. 15 des ersten Concils von Toledo von 400, welchen *Kober*, Kirchenbann, S. 383, anführt, bezieht sich nur auf Geistliche. In c. 16 wird die Aufnahme einer gebannten geweihten Jungfrau durch eine mulier christiana verboten, doch ist unter der letztern wohl nur eine geweihte Jungfrau zu verstehen, wie unter christianus häufig nur ein Kleriker. Vgl. c. 2, Cod. Theod., V, 5; c. 50, 123, Cod. Theod., XII, 2; c. 11, Cod. Theod., XIV, 3. *Gothofredus*, IV, 412; V, 178.

[1]) Concil von Tours, c. 8. — Concil von Vannes, c. 3.

[2]) Vgl. insbesondere *Bingham*, Antiquities, XVI, c. 2, § 5 (VII, 84 fg.). Die Strafe heisst in den Quellen ἀφορισμός, Ausschluss von der communio, Abendmahlsgemeinschaft. Die doppelte Bedeutung von communio (Abendmahls- und Kirchengemeinschaft) hat zu vielen Missverständnissen verführt. Vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 155. *Frank*, Bussdisciplin, S. 896 fg. Vgl. jedoch *Fechtrup* in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 1872, S. 454, der unter communio in der

des 4. und 5. Jahrhunderts, besonders in den spanischen, häufig angedroht, war aber in ihrer Anwendung keineswegs auf die in ihnen erwähnten Fälle beschränkt. Es war dem Ermessen des Bischofs überlassen, von ihr in den ihm geeignet scheinenden Fällen Gebrauch zu machen.

Wiederaufnahme und Busse.

Derjenige, der aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, musste, um wieder aufgenommen zu werden, zur Busse zugelassen sein. Für die Bussübungen waren im 4. Jahrhundert besonders in der orientalischen Kirche vier Stufen oder Stationen ausgebildet worden, die der Weinenden, der Hörenden, der Knieenden und der Stehenden, die in der abendländischen Kirche indess nicht allgemeine Aufnahme gefunden haben.[1]) Während die Excommunicirten in der ersten Station der Weinenden vor der Thüre der Kirche die Zulassung zu den übrigen Bussstufen erflehen mussten, wurden die wegen leichterer Vergehen Verurtheilten sogleich in die obern Klassen der Büssenden versetzt. Nach vollendeter Busszeit nahm der Bischof die Büsser wieder in die Kirchen- oder Abendmahlsgemeinschaft auf. Die Priester konnten nur in Ausnahmefällen oder im Auftrag des Bischofs die Wiederaufnahme vollziehen.[2]) Der Bischof konnte übrigens auch die Zeit der Busse abkürzen oder einzelne Bussübungen erlassen[3]) und nicht selten geschah dies in Folge der Verwendung der Staatsbehörden, denen die Kirche selbst die Befugniss hierfür zuerkannte.[4])

Regel Kirchengemeinschaft verstehen will, darin aber sicherlich zu weit geht.

[1]) Vgl. hierüber insbesondere die nur allzu breite Auseinandersetzung bei *Frank*, a. a. O., S. 555 fg.

[2]) Siehe oben S. 157, Note 2.

[3]) Concil von Nicäa, c. 12. Concil von Ancyra, c. 5.

[4]) Augustinus an Macedonius (Ep. 153, c. 5, II, 687). „Si ergo vobis fas est ecclesiasticam correptionem intercedendo mitigare, quomodo episcopus vestro gladio debet intercedere?“

Es ergibt sich hieraus, dass die Bussübungen keine Strafen waren, welche den Büssenden auferlegt wurden. Kirchliche Strafen waren nur die Ausschliessung aus der Kirche und aus der Abendmahlsgemeinschaft. Die Bussübungen waren vielmehr die Mittel, durch welche die Gestraften Aufhebung der Strafe, Wiederaufnahme in die Gemeinschaft erwirken konnten. Sie waren die Bürgschaft, welche diejenigen, welche die Grundlagen der christlichen Gemeinschaft verletzt hatten, geben mussten, wenn sie dieser wieder theilhaftig werden wollten. In Folge dessen konnten auch solche, über welche die Strafe nicht verhängt worden war, diesen Bussübungen sich freiwillig unterziehen. Es geschah dies insbesondere von denen, die sich geheimer schwerer Sünden bewusst waren, aber nicht den Muth hatten, durch ein öffentliches Bekenntniss derselben sich einem kirchlichen und in vielen Fällen auch einem weltlichen Strafverfahren auszusetzen. Sie hatten sich nicht mit der Kirche, da die Kirche nur öffentliche Verbrechen verfolgen konnte, sondern mit Gott auszusöhnen und nahmen zu diesem Zweck die Bussübungen auf sich. Sie wandten sich in ihrer Gewissensnoth an den Bischof oder einen Priester, um ihn zu berathen, ob sie ihre Sünden öffentlich bekennen und sich selbst anklagen sollten, welchen Bussübungen sie sich unterziehen sollten, endlich um deren Fürbitte bei Gott zur Erlangung der göttlichen Gnade zu erflehen.[1]) Dem Geistlichen kam nur die Stelle

---

[1]) Vgl. hierüber *Dallaeus* (Daillé): „De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione (Genevae 1661), L. IV, p. 288 sqq. — *Bingham*, Antiquities, XVIII; c. 3 (VII, 112 sqq.). — *Steitz*, Das römische Busssacrament (Frankfurt 1854), S. 32 fg., 77 fg. — Schon von Dallaeus ist die gründliche Widerlegung der auch heute noch von den römisch-katholischen Theologen festgehaltnen Ansicht gegeben, dass in diesen Jahrhunderten das Institut der Privatbeichte und das römische Dogma von dem Busssacrament bestanden hätten. Da

eines Seelenarztes und eines Vermittlers und Fürbitters zu. Eine Vorschrift, dass die Gläubigen sich an den Bischof oder einen Priester zu wenden haben, um durch ihn wegen ihrer geheimen Sünden Aussöhnung mit Gott zu erlangen, bestand nicht. Erst Papst Leo I. stellte die Behauptung auf, dass Gott nur auf die Fürbitte des Bischofs schwere Sünden, welche eine Verletzung der Gaben der Wiedergeburt seien, vergebe.[1])

Geheime Beichte nicht vorgeschrieben.

Dagegen hat Papst Leo keineswegs, wie so häufig behauptet wird und wie es auch gegenwärtig noch die herrschende Ansicht protestantischer Schriftsteller ist, die geheime Ohrenbeichte eingeführt. In dem Schreiben an die süditalischen Bischöfe, auf welches man sich hierfür durchweg und ausschliesslich beruft, erklärt der Papst es nur für eine Verletzung der apostolischen Regel, wenn, wie dies in letzterer Zeit vielfach vorgekommen, die Bischöfe von denen, welche wegen geheimer Sünden sich an sie wenden und freiwillig Bussübungen auf sich nehmen, ein schriftliches Sündenbekenntniss verlangen und dies dann öffentlich vorlesen lassen. Bei geheimen Sünden genüge es,

---

die römischen Theologen diese ihre Ansicht nicht aufgeben und eine wissenschaftliche Widerlegung derselben nicht anerkennen dürfen, so hat es auch keinen wissenschaftlichen Zweck, ihre Behauptungen immer von neuem wieder zu bekämpfen. Siehe übrigens *Probst*, Die Sacramente, S. 284 fg. und *Frank*, Bussdisciplin, S. 399 fg. — Ueber das Institut des Busspriesters, welches in der orientalischen Kirche während kurzer Zeit bestand, *Steitz*, a. a. O., S. 81 fg.

[1]) Leo I. an Bischof Theodorus von Fréjus (11. Juni 452. *Ballerini*, I, 1173. *Jaffé*, n. 263). „Multiplex misericordia Dei ita lapsibus humanis subvenit.... ut qui regenerationis dona violassent.... ad remissionem criminum pervenirent sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri" — Augustinus hatte noch eine solche Beschränkung der Allmacht Gottes durch den Priester weit weggewiesen. Vgl. insbesondere Ep. 153 ad Macedonium, c. 3 (II, 681).

wenn der Sünder ein geheimes Bekenntniss dem Bischof ablege, damit derselbe bei Gott Fürbitte einlegen könne. Viele würden sich entschliessen, Busse zu thun, wenn sie wissen, dass ihre geheimen Sünden nicht offenkundig werden und sie nicht der Gefahr einer Strafverfolgung sich aussetzen.[1]) Leo I. hat damit nicht die geheime Beichte vorgeschrieben, sondern er hat nur die Veröffentlichung der dem Bischof freiwillig gebeichteten Sünden verboten. Ein solches Sündenbekenntniss ist auch von ihm gar nicht allgemein gefordert worden, sondern nur von denen, welche Bussübungen auf sich nehmen wollen, wozu Niemand, der nicht wegen eines öffentlichen Vergehens bestraft war, verpflichtet war.[2]) Auch bestand die Neuerung Leos nicht darin, dass er das bis dahin übliche öffentliche Sündenbekenntniss durch ein geheimes ersetzt habe[3]); denn eine Verpflichtung zu einem öffentlichen Bekenntniss geheimer Sünden hatte bis dahin gar nicht bestanden; und noch weniger hat Leo ein öffentliches Sündenbekenntniss verboten.[4]) Er erklärt

---

[1]) Leo I. an die Bischöfe von Campanien, Samnium und Picenum (von 459. *Ballerini*, I, 1429. *Jaffé*, n. 321), c. 2: „Illam etiam contra apostolicam regulam praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri: de poenitentia scilicet quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libellis scripta professio publice recitetur, quum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.... Sufficit enim illa confessio quae primum deo offertur, tunc etiam sacerdoti qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis."

[2]) Die herrschende Ansicht siehe z. B. bei *Hahn*, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung (Breslau 1864), S. 91: „Erst Leo der Grosse ordnete eine geheime Beichte vor dem Priester allein an." *Hase*, Kirchengeschichte (9. Aufl., 1867), S. 163. *Kurtz*, Handbuch der Kirchengeschichte, II, 411. *Steitz*, a. a. O., S. 106.

[3]) So fälschlich *Rothe*, Vorlesungen, II, 97.

[4]) Wie *Richter-Dove* (7. Aufl.), S. 825 meint.

gerade umgekehrt ein solches für laudabilis. In dem ganzen Schreiben Leos ist überhaupt keine Neuerung enthalten. Er eifert nur gegen den Missbrauch, welchen einzelne Bischöfe mit den ihnen gemachten Sündenbekenntnissen getrieben haben. Es sei zwar lobenswerth, wenn der Sünder den Muth habe, öffentlich seine Sünden zu bekennen, aber es könne von den Menschen, wie sie einmal seien, nicht gefordert werden, und desshalb sei jener Missbrauch abzuschaffen.[1]) Endlich ist gegen die herrschende Ansicht hervorzuheben, dass Papst Leo nirgends die Priester beauftragt oder für berechtigt erklärt hat, ein geheimes Sündenbekenntniss entgegenzunehmen und die Vergebung der Sünden zu vermitteln, sondern dass er überall nur von Bischöfen spricht. Indem man irrthümlicher Weise unter dem Ausdruck sacerdos, der bis in das 6. Jahrhundert, wenn er allein steht, nur den Bischof bezeichnet, den Priester verstand, kam man dazu, dem Papste Leo eine grosse Reform des Busswesens, die Einführung der Ohrenbeichte, zuzuschreiben.[2]) Papst Leo hat an der Handhabung der kirchlichen Disciplinargewalt und an dem kirchlichen Busswesen lediglich nichts geändert und, wenn

---

[1]) „Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter dei timorem apud homines rubescere non veretur, tamen quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, quae poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeretur improbabilis consuetudo.“

[2]) Fast alle modernen protestantischen Schriftsteller sind in den Irrthum verfallen, in dem sacerdos den Priester zu sehen (*Hahn*, a. a. O., *Hase*, a. a. O., *Kurtz*, a. a. O., *Richter-Dove*, a. a. O., *Steitz*, a. a. O., u. s. w., u. s. w.). Priester werden in damaliger Zeit nur als sacerdotes secundi ordinis bezeichnet, niemals einfach als sacerdotes. Vgl. *Sirmond* zu Apoll. Sidonius Ep. IV, 25 (*Sirmond*, Opp. I, 554). *Phillips*, Kirchenrecht, I, 282: „In den päpstlichen Briefen und Conciliensschlüssen der ältern Zeit bezeichnet das Wort sacerdos schlechthin immer nur den Bischof.“

die angeführte Stelle auch späterhin verwerthet worden ist, um als Zeugniss für die Ohrenbeichte zu dienen, so ist doch Papst Leo hieran völlig unschuldig. Auf die Bedeutung der von Leo gelegentlich gethanen Aeusserung, dass Gott, die geheimen Sünden nur vergebe auf Fürbitte des Bischofs, ist hier nicht weiter einzugehen. Doch mag darauf hingewiesen werden, dass diese Ansicht weder in diesem noch in den nächstfolgenden Jahrhunderten eine allgemeine Anerkennung in der Kirche gefunden hat.[1])

Keine censurae latae sententiae.

Die Ausschliessung aus der Kirchen- oder der Abendmahlsgemeinschaft konnte nur als Strafe von dem Bischof verhängt werden nach einem vorhergegangenen förmlichen Verfahren. Disciplinarstrafen, die mit der bedrohten strafbaren Handlung von selbst eintreten, die also ohne Spruch des Richters den Sünder treffen, die später sogenannten censurae latae sententiae, hat die ältere Kirche nicht gekannt. Augustinus liefert hierfür einen vollgiltigen Beweis, indem er erklärt: „Wir (Bischöfe) können Niemand an der kirchlichen Gemeinschaft verhindern ... es sei denn dass er freiwillig bekannt hat oder dass er in einem weltlichen oder kirchlichen Gericht angeklagt und überwiesen worden sei. Denn wer wagt beides auf sich zu nehmen, dass er einem Menschen Ankläger und Richter sei?“[2])

Gegen diese früher herrschende Ansicht[3]) sind in neue-

---

[1]) Vgl. z. B. *Maximus von Turin*, Hom. 53, de Poenitentia Petri (ed. Rom. 1784, p. 167); *Julianus Pomerius*, De vita contemplativa, II, c. 7. *Bingham*, VII, 120.

[2]) *Augustinus*, Sermo, p. 351 de Poenitent. (VII, 1359): „Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus... nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico judicio nominatum atque convictum. Quis enim sibi utrumque audeat assumere, ut cuiquam ipse sit et accusator et judex?“

[3]) Siehe z. B. *Dupin*, De Antiqua ecclesiae disciplina, Dissertat. III, c. 2 (ed. Magunt. 1788, p. 115 sqq.); *van Espen*, Jus Ecclesiast.

rer Zeit mehrere Einwände erhoben worden. Theils wird behauptet, dass solche Disciplinarstrafen, die den Thäter ohne Urtheilsspruch treffen, in der Kirche von Anfang an in allgemeinem Gebrauch gewesen seien[1]); theils will man wenigstens Spuren derselben schon im 4. Jahrhundert finden.[2]) Indess sind diese Einwände nicht begründet. Man beruft sich insbesondere darauf, dass einzelne Concilien des 4. Jahrhunderts, statt demjenigen, der eine verbotene Handlung begehen wird, mit der Verhängung des Bannes zu drohen, das Anathema über ihn aussprechen. Da dies nun die spätere Form ist, in welcher eine censura latae sententiae ausgedrückt wird, so glaubte man auch in diesen Concilienbeschlüssen eine solche finden zu können.[3]) Indessen ist dieser Schluss nicht zutreffend, da diese Bedeutung dem Anathema nicht immer beiwohnt. Anathema heisst bekanntlich ursprünglich das der Gottheit aufgestellte Weihgeschenk, das Gott Geweihte, seiner Rache, seiner Strafe Verfallne. So heisst auch über Jemanden das Anathema aussprechen zunächst nur „wünschen, dass er von der Rache Gottes getroffen werde". Erst in übertragenem Sinne wird mit Anathema die Strafe des jüdischen, dann des christlichen Bannes bezeichnet. Aber trotzdem konnte auch später die Formel: Anathema! angewandt werden, nicht um die Verhängung einer kirchlichen Strafe zu erklären, sondern um über Jemanden einen Fluch auszusprechen, ihn als Gott verfallen zu bezeichnen. So erzählt Socrates, dass 431 nach der Absetzung des Bischofs

---

P. III, tit. XI, c. 6, n. 19. 20. *J. H. Böhmer*, Jus eccl. Potestantium, L. III, tit. 41, § 46 (ed. 1774, III, 751) u. a.

[1]) Z. B. *Kober*, Der Kirchenbann, S. 55 fg.; *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 780.

[2]) *Richter-Dove*, S. 651, Anmerkung 7.

[3]) Es gehören hierher insbesondere die Concilien von Gangra um 370 und Saragossa von 381 (*Bruns*, I, 106; II, 13).

Nestorius die Geistlichen die Strassen durchzogen und über ihn Anathema riefen.[1]) Und Theodoretus erzählt von einem Mönch, der über den Kaiser Theodosius II. das Anathema ausgesprochen habe. Der Kaiser wandte sich an den Bischof, der den Fluch aufheben solle. Der Bischof antwortete, der Mönch habe nicht die Befugniss, über ihn das Anathema auszusprechen. Er sei gelöst. Doch beruhigte sich der Kaiser hierbei nicht und drang darauf, dass der Mönch selbst den Fluch zurücknehme.[2]) Es bedarf keines weitern Nachweises, dass das Anathema, das der Mönch oder die Geistlichen von Constantinopel ausriefen, nicht die Verhängung der schwersten kirchlichen Strafe in sich enthielt. Ebenso bedeutet das Anathema der Concilien dieser Zeit nicht den sofortigen Eintritt des Kirchenbannes mit der That, ohne dass es eines besondern Urtheils bedurft hätte, sondern nur den Fluch, welchen die auf dem Concil versammelten Väter über den, der ihren Canones zuwiderhandelte, aussprachen. Die Wirkung eines solchen Fluches sollte nur eine rein geistige sein, die Wirkung des Bannes war eine Ausschliessung auch von dem äusserlichen Leben der Kirche. — Ferner wird der Canon 1 des Concils von Antiochia von 341 als klarer Beweis für das Bestehen der excommunicatio latae sententiae angeführt.[3]) Der Canon ist gerichtet gegen die Verletzung des Beschlusses des Concils zu Nicäa über die Feier des Osterfestes. Die Laien, die sich einer solchen schuldig machen, sollen, wenn sie in allzu hartnäckiger Weise in ihrem Widerstand gegen den Beschluss des Concils verharren, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlos-

[1]) *Socrates*, VII, c. 34 (p. 813): „κοινῇ μέντοι ψήφῳ πάντες οἱ κληρικοὶ αὐτὸν ἀνεθημάτισαν· οὕτω γὰρ οἱ Χριστιανοὶ καλεῖν εἰώθαμεν τὴν κατὰ τοῦ βλασφήμου ψῆφον, ὅταν αὐτὴν ὥσπερ ἐν στήλῃ ἀναστήσαντες φανερὸν τοῖς ἅπασι καταστήσωμεν.“

[2]) *Theodoret*, Hist. eccl., V, c. 37 (p. 401).

[3]) *Kober*, a. a. O., S. 57.

sen werden, die höhern Geistlichen aber sofort.[1]) Nur indem man jenen Zwischensatz übersieht, kann man hierin eine Gegenüberstellung der beiden Arten der Excommunication finden. Der Gegensatz beruht vielmehr darauf, dass Laien nur ausgeschlossen werden, wenn sie hartnäckigen Ungehorsam zeigen, Geistliche schon bei einer einmaligen Verletzung. — Eine Reihe von andern Stellen, in welchen man für das Vorhandensein der excommunicatio latae sententiae eine Bestätigung zu finden glaubte, sprechen überhaupt nicht von der Ausschliessung aus der Kirche, sondern von der Ausschliessung von der göttlichen Gnade, wie sich daraus ergibt, dass sie nur von den Folgen der geheimen Sünden handeln, die, sofern sie nicht öffentlich bekannt wurden, der kirchlichen Disciplinarstrafe überhaupt nicht unterlagen.[2]) Während also von Augustinus in unzweideutigen Worten erklärt wird, dass Niemand von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und von der Theilnahme am Abendmahl zurückzuweisen sei, der nicht in ordnunngsmässigem Verfahren verurtheilt worden, lässt sich eine Spur der später entstandenen Strafform der excommuni-

---

[1]) „(τοὺς λαϊκοὺς) ἀκοινωνήτους καὶ ἀποβλήτους εἶναι τῆς ἐκκλησίας, εἰ ἐπιμένοιεν φιλονεικότερον ἐνιστάμενοι πρὸς τὰ καλῶς δεδογμένα.“ Wenn aber ein höherer Geistlicher „μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τολμήσειεν. . . . ἰδιάζειν . . . τοῦτον ἡ ἁγία σύνοδος ἐντεῦθεν ἤδη ἀλλότριον ἔκρινε τῆς ἐκκλησίας.“ Aus der Anwendung der Zeitform des Präsens kann nichts geschlossen werden, da dieselbe in beiden Sätzen sich findet.

[2]) Dahin gehört die von *Kober* (S. 59) angeführte Stelle des Julian Pomerius, L. II, c. 7, n. 2. 3, die von solchen spricht „qui aliquod occulte crimen admittunt“, aber ausdrücklich erklärt, dass sie nicht excommunicirt seien, sondern dass sie nur „sine causa communicant“, ohne Erfolg an dem Abendmahl theilnehmen. Der von *Kober* weiterhin citirte c. 75 des 4. Concils von Toledo von 633 (*Bruns*, I, 241 fg.) setzt den offenkundigen Verbrechen gar nicht, wie *Kober* meint, die geheimen entgegen, sondern wiederholt nur ein und dieselbe Strafandrohung dreimal mit denselben Worten, wie es am Schlusse heisst „tertia reïterata sententia“.

catio latae sententiae in diesen Zeiten nicht nachweisen.

Verhängung des Kirchenbannes über einflussreiche Personen.

Der bischöflichen Disciplinargewalt waren alle Bewohner der Diöcese, Geistliche wie Laien unterworfen.[1]) Jedoch war die Kirche in der Anwendung des Kirchenbannes ausserordentlich vorsichtig. Besonders Augustinus war es, der den Bischöfen wiederholt einschärft, nur dann den Bann zu verhängen, wenn daraus nicht Schaden für die Kirche, Verwirrung oder Abfall erfolgen könne. Nur wenn der Schuldige keine Anhänger habe, die ihn auch trotz des Bannes in seinem Widerstand gegen die Kirche vertheidigen könnten, solle die Kirche ihn mit ihrer Strafe treffen; nur wenn der Bischof sicher sei, dass auch die Gemeinde auf seiner Seite stehe, dürfe er den Bann verhängen. Dem mächtigen Sünder gegenüber, der viele Anhänger besitze und ein Schisma hervorrufen könne, solle die Strenge der Kirchendisciplin nicht zur Anwendung kommen. Die Schlechten müssen der Guten wegen geduldet werden.[2]) Dies war auch die Ursache, weshalb die Kirche zwar grundsätzlich

---

[1]) Auch Fremde, die sich in dem Bisthum aufhielten konnten von dem Bischof excommunicirt werden. So wurde im Jahre 412 der Pelagianer Cölestius, welcher aus Italien nach Carthago gekommen war, dort wegen Häresie excommunicirt (*Marius Mercator*, Commonitorium, c. 1; ed. *Garnerius*, Paris 1673, p. 6). — Siehe auch ***Fessler***, S. 62.

[2]) *Augustinus*, Contra Epist. Parminiani, III, c. 2 (XII, 81 sqq.): „Quando ita cujuscumque crimen notum est et omnibus exsecrabile apparet, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae... Et re vera, si contagio peccandi multitudinem invaserit, divinae disciplinae severa misericordia necessaria est: nam consilia separationis et inania sunt et perniciosa atque sacrilegia: quia et impia et superba fiunt. Et plus perturbant infirmos bonos quam corrigunt animosos malos.“ — Lib. post collationem ad Donatistas, c. 20 (XII, 749). — De Baptismo, IV, c. 9 (XII, 165). — Ep. 87 ad Emeritum Donat., (II, 275); Ep. 76 ad Donat., (II, 237); Ep. 43, c. 8 ad episcopos Donat., (II, 129).

es öfter aussprach, dass auch die Kaiser der vollen Disciplinargewalt der Kirche unterliegen, weshalb aber niemals der Bann über einen Kaiser verhängt wurde. Mehrfach zwar wurden die Kaiser mit kleinern Kirchenstrafen belegt, wie ja Ambrosius nach der berühmten Erzählung Theodorets den Kaiser Theodosius von der Abendmahlsgemeinschaft ausschloss, bis er für das Blutbad von Thessalonich Busse gethan.[1]) Dagegen hielt es die Kirche nicht für gerathen, einen Kaiser von der Kirchengemeinschaft selbst auszuschliessen. Selbst diejenigen, welche sich, wie Constantius und Valens, offen zu dem Arianismus bekannten und die rechtgläubigen Bischöfe verfolgten, wurden nicht mit dem Kirchenbanne belegt und noch Papst Symmachus glaubte sich in lebhaftem Tone von dem Verdacht reinigen zu müssen, als habe er beabsichtigt, den Kaiser mit dem Bann zu belegen.[2]) Auch wurde, da die Strafe des Kirchenbannes nicht von selbst mit der begangenen Sünde eintrat, ein arianischer Kaiser oder König nicht als im Bann be- Ueber den Kaiser.

---

[1]) *Theodoret*, Hist. eccl., V, c. 18. — Dass Ambrosius den Kaiser nicht excommunicirte, geht aus der Erzählung *Theodorets* unzweifelhaft hervor und ist weitläufig nachgewiesen von *Ellies Dupin*, Dissert. hist., VII (Magunt. 1788, p. 400 sqq.) und *Bingham*, Antiquities, XVI, c. 3, § 5. 6 (Works, VI, 141 sqq.). — Auf die sagenhaften Geschichten von dem ungenannten Bischof, der den Kaiser Philippus Arabs mit dem Banne belegt haben soll, und von dem ungenannten Kaiser, der von einem sonst nicht bekannten Bischof Babylas von Antiochien aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, braucht hier nicht eingegangen zu werden, da ihre historische Unglaubwürdigkeit zu Tage liegt. — *Kober*, Kirchenbann, S. 108, möchte freilich an der Geschichte des Bischofs Babylas keinen Zweifel hegen.

[2]) *Symmachus*, Apologeticus (*Jaffé*, n. 475; *Thiel*, I, 704, zwischen 506 und 512), c. 10: „Dicis quod mecum conspirans senatus excommunicaverit te. Istud quidem ego non feci, sed rationabiliter factum a decessoribus meis sine dubio obsequor. . . . Nos non te excommunicavimus, imperator, sed Acacium: tu discede ab Acacio et ab illius excommunicatione discedis.“

findlich betrachtet, wie sich deutlich daraus ergibt, dass im 5. Jahrhundert die den Arianismus bekennenden germanischen Fürsten von den römischen Bischöfen als „geliebte Söhne" bezeichnet werden.[1])

Ueber Staatsbeamte.

Dagen kam es, wenn auch nicht gerade häufig, vor, dass hohe Staatsbeamte von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden. Die wenigen Beispiele, die uns hiervon berichtet werden, müssen noch heute dazu dienen, den Muth und die Unerschrockenheit der katholischen Bischöfe auch den höchsten Würdenträgern gegenüber zu verherrlichen. So haben denn Athanasius von Alexandria den Statthalter von Libyen und Synesius von Cyrene den Statthalter von Ptolemais mit dem Banne belegt wegen öffentlicher schwerer Sünden.[2])

---

[1]) Papst Hilarus an Leontius von Arles vom 3. Nov. 462 (*Thiel*, p. 140) spricht von dem Gesandten „qui a magnifico viro filio nostro Fritherico litteris suis nobis insinuatus est". Fritherich war der Bruder des Westgothenkönigs und Arianer. Im folgenden Jahr bezeichnet der Papst den Burgunderkönig Gundioch als filius noster (*Thiel*, p. 147). Ebenso wird von *Gelasius* (492—496) Theodorich vir praecellentissimus filius meus genannt (*Jaffé*, n. 401; *Thiel*, p. 490); von der römischen Synode von 501 unter Papst Symmachus rex piissimus (*Thiel*, I, 658). — Es ist desshalb unrichtig, wenn vielfach, so noch von *Thiel*, a. a. O., aus dem Schreiben des Papstes Hilarus geschlossen wird, dass Gundioch Katholik gewesen sei. Allerdings wird wieder neuerdings von *Jahn* (Geschichte der Burgundionen, 1874, I, 113), wenn auch aus andern Gründen, angenommen, dass in der Mitte des 5. Jahrhunderts die Burgunder Katholiken gewesen seien.

[2]) *Basilius Magnus*, Ep. 61, ad Athan. (Opp. Paris 1839, III, 223). — *Synesius*, Ep. 58, ad episcopos, p. 199. — *Ambrosius* erwähnt eines Richters, der zur Zeit Julians Christen, die einen heidnischen Altar umgestürzt hatten, bestraft hatte, und desshalb von allen Christen gemieden worden sei (Ep. 40, II, 1022). In der Regel wird angenommen, derselbe sei in den Bann gethan worden; davon sagt jedoch Ambrosius nichts. Auch dass Johannes Chrysostomos, wie *Kober*, S. 111, sagt, die Kaiserin Eudoxia aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen habe, steht im Widerspruch mit den Quellen.

Competenz zur Verhängung des Bannes.

Immer war aber nur der Bischof der Diöcese, in welcher sich der Sünder aufhielt, berechtigt, über ihn die kirchliche Disciplinargewalt auszuüben. Nur ausnahmsweise geschah es, dass schwere Anklagen sogleich bei der Synode der betreffenden Kirchenprovinz angebracht und von ihr abgeurtheilt wurden. Daher erscheint es als eine nicht begründete Behauptung des Papstes Gelasius, dass jeder Bischof die Befugniss habe, auch Angehörige fremder Diöcesen wegen Irrlehren, die von einem Concil verdammt worden seien, von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen.[1]) Es widerspricht dies geradezu der auf zahlreichen Concilien wiederholten Vorschrift, dass kein Bischof in einer andern Diöcese irgend eine Amtshandlung vornehmen dürfe.[2]) Dagegen war aber die von einem Bischof verhängte Excommunication von allen Bischöfen anzuerkennen. Der von einem Bischof aus der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossene durfte von keinem andern Bischof aufgenommen werden, wie denn auch nur der Bischof, der den Kirchenbann verhängt hatte, oder sein Nachfolger die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft bewirken konnte.[3]) Um diese für die Wirksamkeit des Kirchenbannes

---

[1]) *Gelasius*, Commonitorium ad Faustum (vom Jahre 493. *Jaffé*, n. 381; *Thiel*, I, 343). „Quod non solum praesuli apostolico facere licuit, sed unicuique pontifici ut quoslibet et quemlibet locum secundum regulam haereseos ipsius ante damnatae a catholica communione discernant.“ Vgl. *Schulte*, Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe, S. 166.

[2]) Z. B. Concil von Constantinopel von 381, c. 2; II. Concil von Carthago von 390, c. 11; von Rom 384—398, c. 15; von Tours von 460, c. 9. Das Concil von Nîmes von 393, c. 4, hat es direct ausgesprochen, dass kein Bischof über den Kleriker eines andern eine Disciplinargewalt ausüben dürfe: „Neque sibi alter episcopus de clerico alterius, inconsulto episcopo cujus minister est, judicium vindicet.“

[3]) Vgl. *Kober*, Kirchenbann, S. 186 fg.; dort auch zahlreiche Belegstellen.

so bedeutungsvollen Bestimmungen zur Durchführung zu bringen, gab der Bischof von den von ihm vorgenommenen Ausschliessungen aus der Kirche den übrigen Bischöfen in einem Rundschreiben Kenntniss mit der Aufforderung, den Excommunicirten jede kirchliche Gemeinschaft zu verweigern. [1])

Die bischöfliche Disciplinargewalt über Geistliche insbesondere.

Die Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft konnte ihrer Natur nach sowohl über Laien wie Geistliche jeden Grades verhängt werden und wurde auch zu allen Zeiten über sie verhängt. Indess hatte seit dem Ende des 4. Jahrhunderts die Ansicht in der Kirche sich verbreitet, dass es der Würde des geistlichen Standes widerspreche, wenn ein Kleriker durch Uebernahme der öffentlichen Busse vor allem Volk seine schweren Sünden bekenne, und da nur nach Vollzug der Bussübungen der Excommunicirte wieder in die kirchliche Gemeinschaft Aufnahme finden konnte, so musste diese Ansicht zur Folge haben, dass in der Regel Geistliche nicht mehr excommunicirt wurden, sondern in den meisten Fällen, in welchen ein Laie mit Excommunication belegt wurde, die Kirche sich mit der Absetzung des Geistlichen von seinem Amte begnügte.

Amtsentsetzung.

Es galt geradezu als Regel, dass Excommunication eines Laien und Amtsentsetzung des Geistlichen sich als Disciplinarstrafe desselben Vergehens entsprechen. [2]) Durch die Amtsentzung wurde der Kleriker sämmtlicher Amts- und Ehrenrechte, seiner Stellung und seiner Einkünfte beraubt. Er wurde aus dem Klerus verstossen und hörte rechtlich auf, Mitglied desselben zu sein. [3]) Sein Name wurde aus dem Verzeichniss der bei der Kirche angestellten Kleriker gestrichen und er konnte künftighin nicht mehr

---

[1]) *Kober*, S. 190 fg.; *Bingham*, XVI, 2, § 10 (Works, II, 90 fg.).

[2]) *Kober*, Die Deposition und Degradation, S. 590 fg.

[3]) *Kober*, Deposition, S. 5. 38.

in den Klerus aufgenommen werden.[1]) Er wurde rechtlich als Laie betrachtet, musste wie die übrigen Laien ausserhalb des Sanctuariums, das nur die Kleriker betreten durften, das Abendmahl empfangen und hatte in allen übrigen Beziehungen keine andern Rechte zu beanspruchen, als die der gewöhnlichen Laien.[2]) Indem also für das äussere Leben der Kirche der abgesetzte Kleriker dem Laien völlig gleichgestellt wurde, ja er insofern in einer nachtheiligern Lage sich befand, als ihm der Eintritt in den geistlichen Stand verschlossen war, hat die Frage, ob nach der Ansicht der damaligen Kirche auch dem abgesetzten Kleriker noch in Folge der Ordination zu den höhern geistlichen Aemtern ein unverwüstlicher Charakter beiwohne, wie auch dem aus der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen die Wirkung der Taufe anhafte, für die Geschichte des Kirchenrechts kein besonderes Interesse. Wenn einerseits auch an unzähligen Stellen der abgesetzte Kleriker dem Laien gleichgestellt wird[3]), so ist doch andererseits in Betracht zu ziehen, dass ebenso wie die Wiederholung der Taufe auch die Wiederholung der Ordination von der Kirche verboten war, und dass wenigstens bei Augustinus unzweideutige Stellen sich vorfinden, welche der Ordination eine ganz ähnliche Unzerstörbarkeit der Wirkung beilegen wie der Taufe.[4])

Andere Strafen für Geistliche.

Amtsentsetzung und Kirchenbann waren die schwersten Strafen, welche über die Geistlichen verhängt werden konnten. Es musste mit der wachsenden Zahl der Geistlichen

---

[1]) Ueber Ausnahmen, in denen abgesetzte Kleriker wieder in den Klerus aufgenommen wurden, siehe *Kober*, S. 35 fg.

[2]) Siehe über dies alles die ausführliche und gründliche Darstellung *Kobers*, a. a. O.

[3]) Siehe z. B. die Anführungen bei *Kober*, S. 56.

[4]) Siehe oben S. 289. Vgl. *Kober*, a. a. O., S. 90 fg.

das Bedürfniss sich bilden, für geringere Vergehen und Verletzungen der Amtspflichten auch mit geringern Strafmitteln die Disciplin auszuüben, und schon frühe hat die Kirche eine grosse Anzahl milderer Strafarten entwickelt, die zum grössten Theil der heutigen Disciplin der Kirche noch eigen sind. Der Geistliche hatte von der Kirche, von dem Bischof sein Amt. Wie ihm der Bischof dasselbe für immer entziehen und ihn für unwürdig erklären kann, fernerhin ein geistliches Amt zu bekleiden, so kann er ihm auch zeitweise die Ausübung des Amtes untersagen oder ihm zwar das Amt lassen, ihn aber einzelne Vortheile, die mit dem Amte an sich verbunden sind, verlustig erklären. Es bildete sich die Strafe der Suspension in ihren verschiedenen Abstufungen und andere hiermit in Zusammenhang stehende Strafarten.

Die Suspension. 1) Die Suspension kommt schon frühzeitig in den beiden Hauptformen, als Suspension vom Amt und als Suspension der Einkünfte vor. Die erstere konnte auf bestimmte oder unbestimmte Zeit verhängt werden.[1]) Dem Suspendirten konnte gestattet werden, den Titel und die Würde des Amtes fortzuführen.[2]) Auch konnte die Suspension sich nur auf einzelne mit dem Amte verbundene Funktionen erstrecken, oder auch, wenn die Suspension über Bischöfe verhängt wurde, denselben nur die Ausübung ihrer Funktionen in einem Theil des Bisthums untersagen.[3]) War die Suspension eine vollständige oder auf unbestimmte Zeit verhängt, so konnte den Bestraften doch die sogenante communio peregrina gewährt werden, d. h. sie wurden wie fremde Kleriker, die ohne Empfehlungsschreiben ihres Bi-

---

[1]) *Kober*, Die Suspension der Kirchendiener (1862), S. 21 fg. — Derselbe, Deposition und Degradation, S. 114.

[2]) *Bingham*, XXVII, c. 1, § 1 (Works, VII, 33).

[3]) *Kober*, Suspension, S. 22; Deposition, S. 116.

schofs in eine fremde Diöcese gekommen waren, behandelt. Der nothwendigste Lebensunterhalt wurde ihnen zwar gereicht, aber sie wurden von der kirchlichen Gemeinschaft mit den Klerikern ferngehalten.[1]

Versetzung auf ein niedrigeres Amt.

2) Eine Strafe anderer Art bestand in der Versetzung des Geistlichen auf eine untere Stufe und ein unteres Amt, eine Strafe, welche insbesondere über höhere Kleriker verhängt wurde, die sich einer Fleischessünde schuldig gemacht hatten.[2] — Verwandt hiermit, aber eine mildere Strafe war es, wenn der Kleriker, dessen Stellung innerhalb seines Ordo nach dem Alter der Ordination sich bestimmte, zur Strafe verurtheilt wurde, die ihm nach dem Weihalter gebührende Stelle zu verlassen und unter den Mitgliedern seines Ordo künftig den letzten Platz einzunehmen.[3]

Unfähigkeit zu höhern Aemtern.

3) Auch kam es vor, dass der Kleriker zwar sein kirchliches Amt nicht verlor, er aber zur Strafe für unfähig erklärt wurde, ein höheres Amt zu erlangen.[4]

Körperliche Züchtigung.

4) Endlich haben die Bischöfe seit dem 4. Jahrhundert nicht selten körperliche Züchtigung als Strafe angewandt, ein Strafmittel, das ja auch in dem weltlichen Strafrecht der Zeit eine grosse Rolle gespielt hat.[5] Doch scheinen nur die

---

[1]) Ueber die communio peregrina, vgl. insbesondere die ausführliche Untersuchung *Binghams*, XVII, c. 3 (Works, VII, 21—32), dem sich anschliessen *Kober*, Suspension, S. 8 fg., *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 650 fg.

[2]) *Kober*, Deposition, S. 119. — Nach einem auf dem Concil von Chalcedon geltend gemachten Grundsatz soll ein Bischof nicht zum Presbyter degradirt werden, denn wenn er seine Absetzung verdient habe, soll er auch nicht Presbyter sein (*Hefele*, Conciliengeschichte, II, 464). Dass Bischöfe auf niedrigere Ordinationsstufen zurückversetzt wurden, weist *Kober* (Deposition, S. 124) nach.

[3]) *Kober*, Deposition, S. 125.

[4]) *Bingham*, XVII, c. 4, § 9 (Works, VII, 40); *Kober*, Deposition, S. 128.

[5]) Vgl. *Kober*, Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Kleriker (Theologische Quartalschrift, 1875, S. 4 fg.). —

untern Kleriker, die in der Regel noch in jugendlichem Alter standen, dieser Strafe unterworfen worden zu sein.[1]) — Dagegen hat in dieser Periode die Kirche, der keine eigentliche Strafgewalt, sondern nur eine Disciplinargewalt über ihre Diener zustand, von der Gefängnissstrafe und der Einsperrung der Geistlichen in ein Kloster keinen Gebrauch machen können. Einzelne Fälle, dass Bischöfe ihre Geistlichen eingesperrt haben, werden zwar erzählt, immer aber auch eine solche Handlung als Missbrauch der kirchlichen Amtsbefugniss und als Gewaltthat bezeichnet.[2]) Von keinem Concil dieser Zeit wird Geistlichen Gefängnissstrafe angedroht; es ist desshalb unrichtig, sie als ein kirchliches Strafmittel dieser Periode aufzuführen, wie meist geschieht.[3])

Staatliche Anerkennung der bischöflichen Disciplinargewalt.

Wenn wir von der Strafe der körperlichen Züchtigung, die nur bei untern Geistlichen angewandt wurde und auch

---

Augustinus, Ep. 133, ad Marcellinum von 412 (II, 518). „Confessionem... virgarum verberibus eruisti qui modus coercitionis a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus, et saepe etiam in judiciis solet ab episcopis adhiberi."

[1]) Concil von Vannes von 465, c. 13. „(Clericum) quem ebrium fuisse constiterit, ut ordo patitur, aut triginta dierum spatio a communione statuimus submovendum aut corporali subdendum esse supplicio."

[2]) Beschwerdeschrift des Diakon Basilius über die Misshandlungen des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel von 430 (*Mansi*, IV, 1102). Dioscuros von Alexandrien soll auf der sogenannten Räubersynode zu Ephesus (449) Bischöfe und Geistliche eingesperrt haben, um sie zur Unterschrift zu zwingen (*Mansi*, VI, 626).

[3]) *Bingham*, XVII, c. 4, § 11 (Works, VII, 43). Devoti Instit. canon., IV, tit. 1, § 10 (ed. *Leodii*, 1860, II, 178). Dass in c. 30, Cod. Theod., XVI, 5, von 396 unter decanica Gefängnissräume zu verstehen seien, wie unter Berufung auf Nov. 79, c. 3, von *Gothofredus* (VI, 166) und allen folgenden geschieht, hat doch seine Bedenken, da es wenig wahrscheinlich ist, dass in Constantinopel im Jahre 396 Häretiker im Besitz von besondern Gefängnissen für ihre Geistlichen gewesen sind.

erst im Beginn des 5. Jahrhunderts erwähnt wird, absehen, so tragen alle Disciplinarmittel, welche die Kirche gegen Laien und gegen Geistliche zur Anwendung brachte, einen rein kirchlichen Charakter. Selbst die Suspension der Geistlichen vom Einkommen verletzte nicht die Rechtsbefugnisse des Geistlichen, da ihm ein Anspruch auf ein bestimmtes Gehalt bei seiner Anstellung nicht gegeben wurde, sondern, wie oben gezeigt, der Bischof nach freiem Ermessen das Kirchenvermögen zu verwalten und dessen Erträgnisse, sowie die sonstigen Einnahmen der Kirche zu vertheilen hatte. Der Staat hatte desshalb, als er die Kirche mit ihrer bisherigen Verfassung und die Bischöfe als die Vertreter der einzelnen Kirchengemeinden, als Träger der Kirchengewalt anerkannte, auch diese Disciplinargewalt den Bischöfen nicht besonders zu bestätigen oder sie ihnen gar erst zu verleihen gehabt. Er hätte sie höchstens durch seine Gesetzgebung beschränken können. Aber wie der römische Staat die Disciplinargewalt der Judengemeinden uneingeschränkt bestehen liess und noch im Jahre 392 Kaiser Theodosius strengtens verbot, die Judengemeinden zu zwingen, Personen wieder aufzunehmen, welche durch das Urtheil der Patriarchen ausgeschlossen, also mit dem Banne belegt worden seien[1]), ebenso liess auch der römische Staat den Bischöfen die unbeschränkte Disciplinargewalt, zu excommuniciren und Geistliche ihrer Aemter zu entsetzen. Valentinian I. (364—375) hatte ausdrücklich die kirchliche Disciplinargewalt anerkannt und bestimmt, dass in Sachen des Glaubens und der innern Verhältnisse der kirchlichen Gemeinschaft die Bischöfe zu entscheiden haben.[2]) Dieser Grundsatz wurde

---

[1]) c. 8, Cod. Theod., XVI, 8. Die Juden hatten sich beklagt, dass durch die Staatsbehörden ihnen häufig ein solcher Zwang angethan werde.

[2]) Die Constitution selbst ist nicht erhalten, sie wird aber ange-

auch von den Nachfolgern Valentinians bestätigt. Die rein kirchlichen Streitsachen waren der Kompetenz der weltlichen Gerichte entzogen, wie Gratian im Jahre 376, Theodosius der Grosse im Jahre 384, Honorius im Jahre 399 und 412 und endlich Valentinian III. im Jahre 425 erklären.[1]) In diesen kaiserlichen Gesetzen werden drei Kategorien von rein kirchlichen Sachen unterschieden, welche der Disciplinargewalt der Kirche vorbehalten werden. 1) Glaubenssachen (causae fidei[2]), 2) Streitigkeiten um kirchliche Aemter (causae ecclesiastici alicujus ordinis, 3) Verletzuugen der Disciplin durch Geistliche und Laien.[3])

Von der Kirche wurde verboten, irgend eine auf eine kirchliche Frage bezügliche Klage bei den weltlichen Gerichten anzubringen; ebenso war es aber auch den welt-

---

führt von Ambrosius in dem Schreiben an Valentinian II. (von 386): „Augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit, sed etiam legibus suis sanxit: In causa fidei vel ecclesiastici alicujus ordinis eum judicare debere, qui nec munere impar nec jure dissimilis; haec enim verba rescripti sunt, hoc est sacerdotes de sacerdotibus voluit judicare. ...Quando audisti, clementissime Imperator, in causa fidei laicos de episcopo judicasse?..“ (II, 910). Vgl. *Fessler*, Kanon. Prozess, S. 90, der jedoch dem Rescript Valentinians eine zu weite Auslegung gibt.

[1]) c. 23, Cod. Theod., XVI, 2; Constit. Sirm. III; c. 1, Cod. Theod., XVI, 11; c. 42, Cod. Theod., XVI, 2 und c. 47, Cod. Theod., XVI, 2.

[2]) Rescript *Valentinians* I.; *Honorius*, in c. 1, Cod. Theod., XVI, 11. „Quoties de religione agitur, episcopus convenit agitare.“

[3]) *Gratian* in c. 23, Cod. Theod., XVI, 2: „Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est, ut si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia.“ — *Valentinian I.* bei *Ambrosius*, l. c.: „Quin etiam si alias quoque argueretur episcopus, et morum esset examinanda causa, etiam hanc voluit ad episcopale judicium pertinere.“ *Gothofredus* (VI, 334) bemerkt mit Recht: „Causa morum id est levia ecclesiastica delicta.“

lichen Gerichten untersagt, Klagen dieser Art anzunehmen und eine solche Streitigkeit zu entscheiden.[1]) Die Absetzung von Geistlichen durch ihre Bischöfe[2]), die Untersuchung und Aburtheilung von Häresien durch die Bischöfe[3]) werden in den weltlichen Gesetzen mehrfach erwähnt.

Indessen begnügte sich die Kirche nicht mit der blossen Anerkennung ihrer Disciplinargewalt durch den Staat. Sie verlangte auch schon im 4. Jahrhundert, dass die Staatsgewalt die von den Bischöfen gefällten Urtheile in rein kirchlichen Angelegenheiten zur Ausführung bringe. Wir haben früher gesehen, dass der Staat eine Reihe von rein kirchlichen Vergehen, wie insbesondere Abfall vom Christenthum und Abfall vom reinen Glauben für weltliche Vergehen erklärte und mit weltlicher Strafe bedrohte. Bei ihnen waren die Bischöfe wie die weltlichen Gerichte gleichmässig kompetent, das weltliche Gericht konnte unabhängig von dem geistlichen sein Urtheil auf Grund des Staatsgesetzes fällen und zur Ausführung bringen. Die Kirche aber forderte auch, dass die Entscheidungen der Bischöfe in Angelegenheiten, in welchen die Kompetenz

Staatliche Vollstreckung kirchlicher Urtheile verlangt.

---

[1]) Concil von Constantinopel von 381, c. 6. Der Canon gehört jedoch wahrscheinlich nicht diesem ökumenischen Concil, sondern dem Concil von Constantinopel von 382 an. Vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 13 fg.; *Maassen*, Geschichte I, 111. — Theodosius in Constit. Sirm. III. „Habent illi (clerici) judices suos nec quidquam his publicis commune cum legibus, quantum ad causas tamen ecclesiasticas pertinet, quas decet episcopali auctoritate decidi."

[2]) c. 39. 41, Cod. Theod., XVI, 2 (von 408 und 412).

[3]) Novellae Valentiniani III, tit. XVII von 445, erwähnt die Untersuchung Leos I. gegen manichäisch Gesinnte in Rom: „Quae enim et quam dictu audituque obscoena in judicio beatissimi Leonis papae, coram senatu amplissimo, manifesta ipsorum confessione patefacta sunt?" Die Oeffentlichkeit der Verhandlung und die Anwesenheit hoher Beamter und Senatoren erwähnt auch Leo selbst in seinem Bericht an die italischen Bischöfe (von 444, *Jaffé*, n. 183; *Ballerini*, I, 623).

der weltlichen Gerichte ausgeschlossen war, mit Hilfe der Staatsgewalt durchgeführt werden. So sprach das Concil von Antiochia (341) es als eine allgemeine Verpflichtung der Staatsbehörden aus, gegen einen Geistlichen, der von seinem Bischof entsetzt worden sei, dieser Entscheidung aber nicht Folge leisten wolle, einzuschreiten.[1]) Doch scheint eine allgemein gesetzliche Bestimmung über die Durchführung der bischöflichen Entscheidungen durch die Staatsbehörden nicht gegeben, es vielmehr im einzelnen dem Ermessen der Behörden anheimgestellt worden zu sein, ob und in wieweit sie die geistliche Macht des Bischofs mit der weltlichen Macht stützen wollten. Wenigstens bittet das Concil von Carthago vom Jahre 401 im Canon 6 den Kaiser um Erlass eines Gesetzes, durch welches bei Strafe verboten werde, einen von seinem Bischof verurtheilten Geistlichen gegen dieses Urtheil und seine Folgen in Schutz zu nehmen.[2]) Es ist nicht bekannt, dass der Kaiser dieser Bitte gewillfahrt hätte.

---

[1]) Vgl. *Bingham*, XVI, c. 2, § 3 (Works, VI, 64 fg.). *Kober*, Kirchenbann, S. 440. — Andere Stellen der Art: III. Concil von Carthago von 397, c. 38. 42. 43.

[2]) Cod. eccl. Afric., c. 62: „Et illud petendum ut statuere dignentur, ut si quis cujuslibet honoris clericus judicio episcoporum quocunque crimine fuerit damnatus, non liceat eum sive ab ecclesiis quibus praefuit, sive a quolibet homini defensari, interposita poena damni, pecuniae atque honoris.“ — Es muss hieraus geschlossen werden, dass die Behörden nicht verpflichtet waren, den Bischöfen den weltlichen Arm zu leihen. Eine solche Verpflichtung wäre allerdings ausgesprochen in der Constitution von Theodosius von 384 (Constit. Sirmond. III, ed. *Hænel*, p. 453), wenn die von Hænel gegebene Erklärung richtig wäre. Der betreffende Satz lautet, nachdem vorher die Disciplinargewalt des Bischofs in rein geistlichen Angelegenheiten bestätigt worden: „Quare laudabilis auctoritas tua (d. h. der Präfekten, an welche die Constitution gerichtet ist) arbitrio temperato quicquid negotiorum talium (d. h. causae ecclesiasticae) incidet, terminabit, habituro pontificium sacrae disceptationis Timotheo epi-

Auch reichten sicher in der Regel die dem Bischof zustehenden Machtmittel hin, um seinen Sprüchen Nachdruck zu geben und den etwaigen Widerstand zu brechen. Dagegen hielten sich die Kaiser kraft ihrer Vollgewalt in Staat und Kirche für berechtigt, die Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt zu beaufsichtigen, Normen über das Verfahren zu erlassen, und selbst an derselben sich zu betheiligen. Indessen trat diese Mitwirkung des Kaisers, wenigstens soweit uns die Quellen hiervon berichten, in der Regel nur bei der von den Concilien geübten Disciplinargerichtsbarkeit hervor; wir werden desshalb diesen Punkt in einem spätern Kapitel im Zusammenhang erörtern.

Die Disciplinargewalt, welche dem Bischof über die Geistlichen und Laien seines Bisthums zustand, gewährte ihm demnach eine ausserordentliche Macht, jedoch war sie, wenn auch sehr ausgedehnt, nicht schrankenlos. Von dem Urtheil des Bischofs konnte an den Metropoliten und die Provinzialsynode Berufung eingelegt werden. Auch hiervon wird in einem folgenden Kapitel zu handeln sein.

III. Antheil des Bischofs an der bürgerlichen Rechtspflege.

Es ist früher dargestellt worden, wie in den Jahrhunderten vor Constantin die Christen, eingedenk der Vorschrift des Apostels, vermieden vor den weltlichen Gerichten zu erscheinen und wie sie ihre Streitigkeiten in gütlicher Weise durch den Bischof zum Austrag bringen

Constantin ertheilt den Bischöfen eine Gerichtsbarkeit.

---

scopo.“ Hænel erklärt terminabit mit exsequetur. Die Constit. Sirm. I und XVIII, auf die sich Haenel beruft, enthalten das Wort nicht und beziehen sich nur auf die Execution von bischöflichen Urtheilen in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten, nicht in causae ecclesiasticae. Das Wort kommt sonst in dieser Bedeutung nicht vor. Terminare heisst an dieser Stelle vielmehr: die Sache ablehnen wegen Inkompetenz.

liessen. Wir haben gesehen, wie sich hieraus eine reiche Wirksamkeit des Bischofs entwickelt hatte, die jedoch jeder rechtlichen Grundlage entbehrte. Als nun die christliche Religion Gleichberechtigung mit der alten Staatsreligion erhielt und bald den grössten Theil des römischen Reichs eroberte, wurde diese Wirksamkeit der Bischöfe nicht nur dadurch ausgedehnt, dass die Christengemeinden fast die gesammte Bevölkerung in sich aufnahmen, sondern auch dadurch, dass Constantin den Bischöfen eine wirkliche Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten ertheilte, die sie in Concurrenz mit den staatlichen Gerichten auszuüben hatten.

Das erste Gesetz, durch welches den Bischöfen eine weitgehende öffentlich-rechtliche Befugniss verliehen wurde, ist uns zwar nicht erhalten, wohl aber zwei Constitutionen Constantins, in welchen er den Inhalt dieses ersten Gesetzes wiederholt. Die Aechtheit dieser beiden Constitutionen war lange bestritten, ist indessen in neuerer Zeit fast allgemein anerkannt worden.[1]) Trotzdem mangelt es an einer ge-

[1]) Es sind die erste und siebzehnte der von *Sirmond* herausgegebnen Constitutionen (Appendix Cod. Theod. novis constitutionibus cumulatior, Paris 1631; neuste und beste Ausgabe von *Haenel*, XVIII Constitutiones quas J. Sirmondus... divulgavit, im Anhang seiner Ausgabe der Novellae Constitutiones, Bonnae 1844). Seit *Gothofredus* in seinem Commentar zu der ersten der Constitutionen (VI, 339 fg.) die Aechtheit bestritten hatte, wurden sie fast allgemein für unächt gehalten. Doch fanden sie auch nicht wenige Vertheidiger, die insbesondere im kirchlichen Interesse eine Fälschung nicht zugeben wollten. Die reiche Literatur gibt *Haenel*, a. a. O., p. 429 fg., vollständig an. *Haenel* hat (p. 433 fg.) in überzeugender Weise dargethan, dass die Gründe, welche für die Unächtheit bisher angeführt worden sind, nicht ausreichen, um sie zu erweisen, wenn er es auch für höchst auffällig erklären muss, dass den Bischöfen eine wirkliche Jurisdiction ertheilt worden sei. (p. 437: „Et magnum quidem jus est atque omnino singulare, neque vero tantum, ut ob id solum haec constitutio supposita habenda sit.") Seitdem ist allgemein in Deutschland wenig-

nügenden Erklärung der Gründe, welche Constantin bewogen, wenige Jahre, nachdem die Strafgesetze gegen das Christenthum aufgehoben waren und eben erst den Verfolgungen Einhalt gethan worden, den Bischöfen eine wirkliche Gerichtsbarkeit zu übertragen.

Zunächt gingen allerdings die Vorrechte, mit welchen Constantin die Bischöfe ausstattete, nicht soweit. Durch eine erste Constitution vom Jahre 321 wurde nur das Schiedsgericht des Bischofs gesetzlich anerkannt und privilegirt. Wie oben erwähnt, konnte nach dem römischen Recht bis Justinian auf die Ausführung des Spruches eines Schiedsrichters nur geklagt werden, wenn der Schiedsvertrag, das compromissum, in der Form der Stipulation abgeschlossen worden war. Constantin scheint nun die Parteien, welche den Bischof zum Schiedsrichter erwählten, von dieser Form befreit zu haben.[1]) Er gestattete ferner, dass in jedem Stadium des Prozesses die Parteien die Sache vor den Bischof ziehen konnten.[2]) Dagegen kann nicht bewiesen werden, dass schon durch diese Constitution die schiedsrichterlichen Sprüche in Bezug auf die Execution den richterlichen Urtheilen gleichgestellt worden seien. Auf Privilegirtes Schiedsgericht.

---

stens die Aechtheit angenommen worden, ohne dass für dieselbe neue Gründe beigebracht worden wären. Vgl. *Puchta*, Institutionen, I, § 126; *Richter-Dove*, S. 616; *Schulte*, Lehrbuch des Kirchenrechts (3. Aufl.), S. 385; *Wetzell*, System des ordentlichen Civilprozesses, § 32 (2. Aufl., S. 303); *von Bethmann-Hollweg*, Civilprozess in geschichtlicher Entwickelung, III, 113; *Dove*, De jurisdictionis eccl. apud Germanos Gallosque progressu (1855), p. 11 sqq.

[1]) Constit. Sirmond. XVII. Es ist dies zwar in dem abbreviirten Text nicht ausdrücklich gesagt, doch darf es daraus geschlossen werden, dass den Parteien gestattet wird „negotium ad legem christianam transferre", ohne dass der Nothwendigkeit der Stipulation Erwähnung geschieht.

[2]) Constit. Sirm. XVII. „...etiamsi negotium apud judicem sit inchoatum."

Erfüllung des Schiedsspruches musste nach gemeinem Rechte aus der Stipulation, die in der Regel Strafstipulation war, geklagt werden. Nachdem Constantin den formlosen Schiedsvertrag auf Bestellung des Bischofs zum Schiedsrichter für zulässig erklärt hatte, konnte mit einer actio in factum auf Erfüllung geklagt werden, wie später als Justinian in mehrern andern Fällen eine Klage aus dem formlosen Schiedsvertrag gewährt hatte.[1]) In der Regel wird dagegen behauptet, dass Constantin in der ersten Constitution schon die Schiedssprüche der Bischöfe den Urtheilen der staatlichen Gerichte gleichgestellt und die Behörden angewiesen habe, sie gleich jenen zu exsequiren, so dass also der Antrag auf Execution mit der actio judicati zu stellen gewesen wäre.[2]) Die Constitution erklärt nur, was auf jeden Schiedsspruch nach römischen Recht Anwendung findet, dass der Richter den Schiedsspruch, der ja kein eigentliches Urtheil ist, nicht abändern darf.[3]) Aus der Natur des Schiedsspruchs ergibt sich, dass dem Richter nicht die Befugniss zusteht, den Schiedsspruch in Bezug auf seine Richtigkeit oder Gerechtigkeit einer Prüfung zu unterwerfen.[4]) Es kann demnach auch gegen Schiedssprüche weder Appellationen noch ein sonstiges Rechtsmittel geben.[5])

---

[1]) c. 4. 5, Cod. Just. de receptis arbitris, 2, 56. — Vgl. *Heimbach*, a. a. O., S. 749; *André*, a. a. O., S. 3—17; *Windscheid*, Lehrbuch des Pandektenrechts, § 415 (II, 536).

[2]) *Puchta*, a. a. O.; *Wetzell*, a. a. O.; *Fessler*, Canonischer Prozess, S. 70.

[3]) „. . .pro sanctis habeatur quicquid ab his fuerit judicatum. . . Judex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet.“

[4]) L. 27, § 2, D. de receptis 4, 8: „Stari autem debet sententiae arbitri, quam de re dixerit, sive aequa sive inaequa sit; et sibi imputet, qui compromisit.“ — L. 76, D. pro socio 17, 2.

[5]) c. 1, Cod. Just. de recept. arb. 2, 56: „Ex sententia arbitri, ex compromisso jure perfecto aditi appellari non posse, saepe rescriptum est, quia nec judicati actio inde praestari potest.“

Gerichtsbarkeit der Bischöfe.

Indessen schon wenige Jahre nachher verlieh Constantin der Kirche eine wirkliche Gerichtsbarkeit.[1]) Nicht nur wenn beide Parteien den Bischof als Schiedsrichter wählten, konnte ihm nun die Streitsache zur Entscheidung übertragen werden; sondern jede Partei hatte hiernach die Befugniss, auch gegen den Willen des Gegners den Prozess vor das bischöfliche Gericht zu ziehen. Es kam also den Bischöfen eine wirkliche Gerichtsbarkeit zu, die mit der der gewöhnlichen Gerichte concurrirte. Auch nachdem der Prozess vor dem weltlichen Gericht schon anhängig gemacht war, in jedem Stadium des Prozesses bis zum Urtheil konnte jede Partei Berufung auf den Bischof einlegen. Bei dem Verfahren vor dem Bischof fiel die Litisdenunciation mit ihren das Verfahren verzögernden Fristen, durch deren Versäumniss die Parteien häufig genug ihres Rechtes verlustig gehen mochten, weg.[2]) Diese letztere Bestimmung hat um so weniger etwas auffallendes, als eine grosse Reihe von Klagen auch im gewöhnlichen Prozessverfahren von der Litisdenunciation und ihren Fristen befreit wurde, wie z. B. alle Sachen bis zum Betrage von 100 Solidi und alle fiscalische Prozesssachen.[3]) Auch das spätere Ver-

---

[1]) Der Inhalt der betreffenden Constitution ist uns erhalten in der Constit. Sirmond. I, an den prätorischen Präfecten Ablavius von 331: „Itaque quia a nobis instrui voluisti, olim prorogatae legis ordinem salubri rursus imperio propagamus.“

[2]) Constit. Sirmond. I. „Quicunque itaque litem habens, sive possessor sive petitor erit, inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur, sive cum jam coeperit promi sententia, judicium eligit sacrosanctae legis antistitis, illico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum cum sermone litigantium dirigatur. Multa enim, quae in judicio captiosae praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et promit sacrosanctae religionis auctoritas.“

[3]) *von Bethmann-Hollweg*, Civilprozess, III, 239 fg. — c. 6, Cod. Theod., II, 4; c. 3, Cod. Theod., I, 10.

fahren vor dem defensor civitatis scheint ohne Litisdenunciation und Fristen stattgefunden zu haben.[1]) Doch behielt das bischöfliche Gericht, das immerhin ausserhalb des Organismus der staatlichen Gerichte stand, wie das frühere Schiedsgericht des Bischofs, die Eigenthümlichkeit, dass gegen die Urtheile des Bischofs kein Rechtsmittel, weder Appellation noch Gesuch um Wiedereinsetzung in den vorigen Stand eingelegt werden konnten.[2]) Indessen auch diese Privilegirung des bischöflichen Gerichts fand darin eine Analogie, dass von Constantin ebenfalls die Entscheidungen der prätorischen Präfekten für inappellabel erklärt worden waren. Gesuche um nochmalige Verhandlung der Sache oder um Wiedereinsetzung in den vorigen Stand konnten nur bei ihm selbst angebracht werden, und es dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, dass auch gegen die von dem Bischof getroffene Entscheidung die erwähnten ausserordentlichen Rechtsmittel zulässig waren, wenn dies allerdings auch nicht ausdrücklich in der Constitution Constantins erwähnt wird.[3])

Hatte der Bischof also eine wirkliche Gerichtsbarkeit

---

[1]) *von Bethmann-Hollweg*, a. a. O., — c. 5, Cod. Theod., I, 29.

[2]) Constit. Sirm. I. „Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum, quolibet genere latas, sine aliqua aetatis discretione inviolatas semper incorruptasque servari, scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeatur, quicquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores sive inter majores ab episcopis fuerit judicatum, apud vos, qui judiciorum summam tenetis, et apud ceteros omnes judices ad exsecutionem volumus pervenire. . . . . Omnes itaque causae, quae vel praetorio jure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae, perpetuo stabilitatis jure firmentur, nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit.“

[3]) Die Constitution Constantins in Betreff der Inappellibität der prätorischen Präfekten von 331; c. 16, Cod. Theod., XI, 30. Restitution muss bei ihm selbst gesucht werden. L. un., § 2, D. de off. Pr. Pr. 1, 11; L. 17, D. de minoribus, 4, 4.

erhalten, so waren ihm doch keine Zwangsmittel zu Gebote gestellt, um seine Urtheile zur Ausführung zu bringen; er hatte Jurisdiction, aber kein Imperium. Desshalb musste die Execution der Urtheile durch die staatlichen Gerichte stattfinden. Da aber jetzt die Sprüche der Bischöfe nicht mehr schiedsrichterliche Urtheile, sondern wirkliche Urtheile waren, so war die Exsecution mit der actio judicati zu beantragen; es konnte nicht mehr aus dem Schiedsvertrag mit einer actio in factum auf Erfüllung geklagt werden.[1]) Der Richter hatte nur zu prüfen, ob ein rechtskräftiges bischöfliches Urtheil vorliege, und darauf hin dasselbe gegen den Beklagten zur Vollstreckung zu bringen.[2])

Constantin selbst gibt an, dass er es als einen Zweck dieses Gesetzes betrachte, den Armen und Bedrängten den Vortheil eines beschleunigten Verfahrens in Rechtssachen zu gewähren, so dass sie nicht mehr der Gefahr ausgesetzt wären, in den Fallstricken der prozessualischen Formen ihr Recht zu verlieren.[3]) Indessen selbst wenn man die Achtung und Ehrfurcht Constantins vor den Bischöfen mit in Betracht zieht[4]), so können doch diese beiden Gründe

---

[1]) Dieser häufig übersehene oder nicht genügend hervorgehobene Unterschied zwischen der Exsecution von schiedsrichterlichen Sprüchen und gerichtlichen Urtheilen ist richtig betont schon in der zur Vertheidigung der Constit. Sirm. geschriebenen Abhandlung von *Le Gendre*, Episcopale Judicium adversus calumnias J. Gothofredi acerrime defensum (1690) in *Meermann*, Thesaurus juris civ. et can., III, 348.

[2]) Selbstredend entsprang aus dem bischöflichen Urtheil wie die actio judicati, so die exceptio rei judicatae als Rechtsmittel zur Geltendmachung der res judicata.

[3]) Constit. Sirm. I. „Hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus malitiosa litium semina comprimentes, ut miseri homines, longis ac paene perpetuis actionum laqueis implicati, ab improbis petitionibus vel a cupiditate praepropera maturo fine discedant."

[4]) *Haenel*, l. c., p. 437.

kaum ausreichen, zu erklären, wie Constantin dazu kam, den Bischöfen eine wirkliche Gerichtsbarkeit zu gewähren. Diese bischöfliche Gerichtsbarkeit erscheint dagegen keineswegs auffällig, wenn man die bis jetzt ganz ausser Acht gelassene Thatsache damit in Verbindung bringt, dass den jüdischen Patriarchen, den Vorstehern der einzelnen Judengemeinden, dieselbe Gerichtsbarkeit zukam, und dass also nur eine Gleichstellung der Bischöfe mit den Patriarchen der Juden stattfand, indem Constantin jenen eine Jurisdiktion verlieh.

Gerichtsbarkeit der jüdischen Patriarchen.

Die Juden genossen im römischen Reich nach dem grossen jüdischen Kriege und der Zerstörung Jerusalems nicht nur volle Gleichberechtigung, sondern sie waren auch mit wichtigen Vorrechten bevorzugt worden. In allen Theilen des Reichs fanden sich zahlreiche, zum Theil sehr bevölkerte und wohlhabende Judengemeinden.[1]) Sie mussten zwar eine besondere Personalsteuer von zwei Drachmen an den Tempel des Capitolinischen Jupiters entrichten, dagegen aber waren sie von der Uebernahme von solchen Aemtern befreit, die sie in der Uebung ihrer Religion stören konnten.[2]) Die Judengemeinden der einzelnen Städte wurden als collegia licita behandelt und konnten demgemäss Vermögen erwerben und besitzen.[3]) An der Spitze derselben standen Vorsteher, die in den römischen Gesetzen bald

[1]) Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der Judengemeinden im römischen Reich bei *Friedländer*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III, 506 fg.

[2]) L. 15, § 6, D. de excus., 27, 1. „(Modestinus) Jam autem et Judaei non Judaeorum tutores erunt, sicut et reliqua administrabunt; constitutiones enim in iis solis sine molestia eos esse jubent, per quae cultus inquinari videtur.“

[3]) c. 1, Cod. Just., 1, 9 (Kaiser Caracalla von 213): „Quod Cornelia Salvia universitati Judaeorum qui in Antiochiensium civitate constituti sunt legavit, peti non potest.“

Patriarchen, bald Primaten genannt werden.[1]) Die einzelnen Gemeinden standen im Zusammenhang untereinander und in Unterordnung unter dem Patriarchen, der nach der Zerstörung Jerusalems seinen Sitz in Tiberias hatte.[2]) Noch Kaiser Alexander Severus (222—233) hatte den Juden alle ihre Vorrechte bestätigt.[3]) Vor allem wichtig war es, dass sie nach ihrem eignen Rechte lebten und den Gemeindevorstehern noch die Civilgerichtsbarkeit zustand, nachdem die Criminalgerichtsbarkeit, die sie früher ebenfalls ausgeübt hatten, aufgehoben worden war.[4]) Noch der heilige Ambrosius beklagt sich, dass die Juden, die nicht nach römi-

---

[1]) Vgl. insbesondere *Gans* in *Zuns'* Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums (1826), I, 56 fg., über diese und andere Bezeichnungen der jüdischen Gemeindebeamten in den römischen Gesetzen. — *Fischer*, De statu et jurisdictione Judaeorum secundum leges Romanas, Germanicas et Alsaticas (Argentorati 1763), p. 32 sqq.

[2]) *Gans*, a. a. O., S. 64. Die römischen Gesetze gebrauchen die Bezeichnung Patriarch sowohl für dieses Oberhaupt aller Judengemeinden wie für die Vorsteher der einzelnen Gemeinden.

[3]) *Lampridius*, Vita Severi Alexandri, c. 21: „Severus Alexander Judaeis privilegia reservavit."

[4]) *Juvenalis*, Sat. 14, v. 99: „Romanas autem soliti contemnere leges | Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus, | Tradidit arcano quodcunque volumine Moses." — In spätern Zeiten bis zum Ende des 4. Jahrhunderts wird immer nur erwähnt, dass den Patriarchen die Criminaljurisdiktion entzogen worden sei. *Origenes*, Epist. ad Jul. Africanum, c. 14 (I, 27): „Respondeo nihil insolitam accidisse, si magnis gentibus subactis a rege concessum fuit, ut suis legibus et judiciis utantur captivi; certe nunc cum Judaei Romanis imperantibus didrachma pendunt, quantum concedente Caesare in ipsos auctoritatem habeat Ethnarcha, ut nihil differat ab eo qui regnum obtineret in gentem, scimus qui sumus experti. Fiunt etiam judicia latenter secundum legem et nonnulli morte damnantur, non quidem cum plura omni ex parte libertate, sed tamen non nescio Imperatore; idque in regione gentis longo tempore commorati didicimus et pro certo accepimus." — *Origenes*, Comment. in Epist. ad Romanos, VI, c. 7 (IV, 578): „Homicidam punire non potest, nec adulteram lapidare; haec enim sibi vindicat Romanorum potestas."

schem Recht leben und es für Sünde halten, römische Gesetze anzuwenden, sich auf römische Gesetze berufen, wenn es sich um Klagen gegen Christen handelt.[1]) Erst von Kaiser Arcadius wurde im Jahre 398 die Gerichtsbarkeit der jüdischen Patriarchen aufgehoben, den Parteien aber gestattet, durch einen formlosen Schiedsvertrag ihre Rechtsstreitigkeiten dem schiedsrichterlichen Urtheil der Patriarchen zu unterwerfen.[2]) Den Patriarchen der einzelnen Gemeinden wurden von den Kaisern des 4. Jahrhunderts häufig die Bischöfe gleichgestellt. So bestätigte ihnen Kaiser Arcadius noch im Jahre 397 dieselben Privilegien, welche den ersten Geistlichen, also den Bischöfen der christlichen Kirche zukommen, und welche ihnen schon die Kaiser Constantin und Constantius, Valentinian und Valens bestätigt hatten. Wie die Bischöfe sind sie von den Kuriallasten befreit und können nach ihren eigenen Gesetzen leben.[3])

Aufhebung der Gerichtsbarkeit der Bischöfe.

Darf es nun schon hiernach als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, dass die Bischöfe nur den jüdischen Patriarchen gleichgestellt wurden, als ihnen eine Civilgerichtsbarkeit verliehen wurde, so wird der Beweis hierfür durch die Thatsache vervollständigt, dass in demselben Jahre und durch zwei mit einander offenbar in Zusammen-

---

[1]) *Ambrosius*, Epist. 40, ad Theodosium I. (von 388), c. 21 (III, 1023): „Et cum ipsi Romanis legibus teneri se negent, ita ut crimina leges putent, nunc velut Romanis legibus se vindicandos putant."

[2]) c. 10, Cod. Theod., II, 1: „Judaei Romano et communi jure viventes de his causis, quae non tam ad superstitionem eorum, quam ad forum et leges ac jura pertinent, adeant solemni more judicia omnesque Romanis legibus inferant et excipiant actiones: postremo sub legibus nostris sint. Sane si qui per compromissum ad similitudinem arbitrorum apud Judaeos vel patriarchos ex consensu partium, in civili dumtaxat negotio, sortiri eorum judicium jure publico non vetentur: eorum etiam sententias provinciarum judices exsequantur, tamquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi."

[3]) c. 13, Cod. Theod., XVI, 8.

hang stehenden Gesetze die Gerichtsbarkeit der Patriarchen wie die der Bischöfe aufgehoben wurde. Arcadius hatte, wie oben erwähnt, durch die Constitution vom 3. Februar 398 die Jurisdiktion der Patriarchen beseitigt und that dasselbe in Bezug auf die Jurisdiktion der Bischöfe durch die Constitution vom 27. Juli 398, deren Wortlaut dem der erstern nachgebildet ist.

Auch den Bischöfen wird künftighin nur eine Schiedsgerichtsbarkeit gelassen.[1]) Doch hatte die Constitution des Arcadius zunächst nur im oströmischen Reiche Giltigkeit; im Abendland wurde, soweit wir sehen, erst zehn Jahre später durch Kaiser Honorius dieselbe Reform durchgeführt und die Jurisdiction der Bischöfe aufgehoben.[2])

Rechtsstreitigkeiten der Geistlichen.

Indessen suchte die Kirche, nachdem ihr die richterliche Gewalt entzogen war, wenigstens thatsächlich die Ausübung der Gerichtsbarkeit in Rechtsstreitigkeiten der

---

[1]) c. 7, Cod. Just., de episcop. aud. 1, 4: „Si qui ex consensu apud sacrae legis antistitem litigare voluerint, non vetabuntur, sed experientur illius, in civili dumtaxat negotio, more arbitri sponte residentis judicium. Quod his obesse non poterit nec debebit, quos ad praedicti cognitoris examen conventos potius afuisse quam sponte venisse constiterit.“ Die Handschriften und Ausgaben, auch die neuste von *Krüger*, geben Mailand als Ausstellungsort der Constitution an, die demnach von Honorius für das Westreich erlassen wäre. Es liegt indess hier ein unzweifelhafter Fehler der handschriftlichen Ueberlieferung vor, wie sich daraus ergibt, dass die Constitution gerichtet ist an den Präfectus Prätorio Orientis Eutychianus. Der Ausstellungsort ist vielmehr Minizum, von wo aus Arcadius an demselben Tag mehrere Constitutionen erlassen hat.

[2]) Constit. Sirmond. XVIII (*Haenel*, p. 476): „Episcopale judicium ratum sit omnibus, qui se audiri a sacerdotibus acquieverint. Cum enim possent privati inter consentientes etiam judice nesciente audire, his licere id patimur, quos necessario veneramur eamque illorum judicationi adhibendam esse reverentiam, quam vestris (des prätorischen Präfekten) deferri necesse est potestatibus, a quibus non licet provocare. Per publicum quoque officium, ne sit cassa cognitio, definitioni exsecutio tribuatur.“

Geistlichen sich zu bewahren. In der Nordafrikanischen Kirche hatte schon im Jahre 397 das dritte Concil von Carthago c. 9 den Geistlichen verboten, sich mit Hintansetzung des bischöflichen an das weltliche Gericht zu wenden, und dem Geistlichen, der vor dem weltlichen Gericht einen Prozess gewinnt, mit Verlust des Kirchenamtes gedroht, wenn er nicht auf den gewonnenen Vortheil verzichte.[1]) Das Concil von Chalcedon von 451, c. 9, verlangte, dass Kleriker, die unter einander einen Rechtsstreit haben, denselben zuerst dem Bischof vortragen, der bestimmen kann, dass sie sich dem Schiedsspruch von Schiedsrichtern unterwerfen. Nur wenn der Bischof eine solche Bestimmung nicht trifft, können sie sich an das weltliche Gericht wenden. Auch das zweite Concil von Arles, c. 31, schrieb vor, dass Kleriker ihre Prozesssachen, die sie unter einander haben, nicht vor das weltliche Gericht bringen dürfen ohne Zustimmung des Bischofs, dass sie sich vielmehr, wenn derselbe eine Entscheidung fällt, dabei zu beruhigen haben. Die gallischen Concilien von Angers (von 453, c. 19) und Vannes (von 465, c. 9) gestatteten ebenfalls den Geistlichen nur mit vorheriger Erlaubniss des Bischofs das weltliche Gericht anzugehen. Gerade aus diesem Bestreben der Bischöfe, die Geistlichen zu nöthigen, ihre Schiedssprüche anzurufen, scheint eine gewisse Unsicherheit über den Umfang und die Bedeutung der schiedsrichterlichen Thätigkeit der Bischöfe entstanden zu sein. Sie zu beseitigen, erliess Valentinian III. im Jahre 452 eine ausführliche Constitution, welche indessen nichts neues enthält, sondern nur das geltende Recht feststellt.[2]) So-

---

[1]) „In civili judicio perdat, quod evicit, si locum suum obtinere voluerit."

[2]) Novellae Valentiniani III., tit XXXIV. „De episcopali judicio diversorum saepe caussatio est. Ne ulterius querela procedat, necesse est, praesenti lege sanciri."

wohl in Streitigkeiten zwischen Klerikern als zwischen Laien kann darnach der Bischof, wenn die Parteien einen Schiedsvertrag geschlossen haben, einen Schiedsspruch fällen. Eine Gerichtsbarkeit aber haben die Bischöfe nur in reinen Religionssachen, die sie kraft ihrer Disciplinargewalt zu entscheiden haben.[1]) In bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten kann eine jede Partei sich weigern, den Bischof als Schiedsrichter anzunehmen. Der Kläger muss dann den Beklagten vor seinem gewöhnlichen Gerichtsstand belangen. Es muss daraus auch gefolgert werden, dass den Sprüchen des Bischofs keine andere Bedeutung zukam, wie den Sprüchen eines jeden Schiedsrichters, dass sie keine Urtheile waren, dass ihre Exsecution nicht mit der actio judicati, sondern mit einer actio in factum nachgesucht werden musste, die die Erfüllung des Schiedsvertrags forderte. Es wird dies für die schiedsrichterlichen Sprüche der jüdischen Patriarchen ausdrücklich gesagt[2]) und die Bestimmung über die Exsecution der Entscheidungen der Bischöfe sind damit völlig vereinbar.[3]) Die schiedsrichterlichen Sprüche der

---

[1]) „Aliter episcopos judices esse non patimur, nisi voluntas jurgantium interposita .... conditione praecedat, quoniam constat, episcopos et presbyteros forum legibus non habere nec de aliis causis, secundum Arcadii et Honorii divalia constituta, quae Theodosianum corpus ostendit, praeter religionem posse cognoscere.“

[2]) c. 10, Cod. Theod., II, 1. „eorum sententias provinciarum judices exsequantur tamquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi.“

[3]) Constit. Sirm. XVIII. „Per publicum officium ne sit cassa cognitio, definitioni exsecutio tribuatur.“ — Es ist desshalb nicht richtig wenn z. B. *von Bethmann*, a. a. O., III, 114, sagt, die Vollstreckung des bischöflichen Urtheils durch die judices ordinarii sei wenigstens den spätern Grundsätzen über das Compromiss analog (ähnlich *Richter-Dove*, S. 617). Die Vollstreckung erfolgte vielmehr genau nach diesen Grundsätzen. Uebrigens entspricht keineswegs die actio in factum der actio judicati ganz genau, wie *von Bethmann*, S. 115 meint. Das Fundament der erstern bildet der Schiedsvertrag, das der letztern ein in Rechtskraft getretenes Endurtheil.

Bischöfe standen denen aller andern Schiedsrichter völlig gleich, in Bezug auf ihre Inappellibilität wie in Bezug auf ihre Execution.[1]) Das schiedsrichterliche Verfahren vor dem Bischof war nur insofern rechtlich ausgezeichnet, als es nicht auf einem in der Form einer Stipulation geschlossenen Compromiss zu beruhen brauchte, sondern dass ein formloser Vertrag genügte, wie ein solcher auch ausreichte, um das Schiedsgericht des jüdischen Patriarchen zu begründen.

Richterliche Thätigkeit der Bischöfe.

Die Gerichtsbarkeit in Civilsachen, welche Constantin der Kirche übertragen hatte, ward von den kirchlichen Schriftstellern dem Kaiser zu hohem Verdienst angerechnet und der Machtzuwachs, den die Bischöfe dadurch erhielten, nicht gering veranschlagt.[2]) Solange dieselbe den Bischöfen zustand, scheinen die angesehenern unter ihnen durch die richterliche Thätigkeit in hohem Masse in Anspruch genommen worden zu sein. Wenigstens beklagen sich Ambrosius und Augustinus mehrfach darüber, dass sie ihre Zeit auf die weltlichen Geschäfte eines Richters verwenden müssten, und dadurch ihrer wahren Aufgabe, dem Dienste der Kirche, entzogen würden[3]). Die Schlechtigkeit

---

[1]) Es geht dies auch hervor aus c. 59 des Cod. eccl. Africanae: „Petendum etiam ut statuere dignentur, ut si qui forte in ecclesia quamlibet causam jure apostolico ecclesiis imposito agere voluerint et fortasse decisum clericorum uni parti displicuerit, non liceat clericum in judicium ad testimonium devocari eum, qui cognitor vel praesens fuerit." Es wird also hier vorausgesetzt, dass nach dem Schiedsspruch des Bischofs noch eine Verhandlung über die Prozesssache selbst stattfinde. Das ist aber nur möglich in Folge einer actio in factum, bei welcher auf den Schiedsvertrag zurückgegangen werden muss, nicht bei der actio judicati, zu deren Beweise die amtliche Ausfertigung des Endurtheils genügt.

[2]) *Eusebius* Vita Constantini, IV, c. 27. — *Sozomenos*, Hist. eccl., I, c. 9.

[3]) *Ambrosius*, Ep. 34, ad Marcellum (II, 1100); *Augustinus*, Lib. de opere Monachorum, c. 29 (VIII, 1843); Ep. 33 (II, 83); Ep. 213 (II, 1026); *Possidius*, Vita Augustini, c. 19 (XV, 270).

der weltlichen Justiz mochte nicht wenig dazu beitragen, dass mancher Kläger oder Beklagter, welcher die Bestechlichkeit, Leichtfertigkeit oder Unkenntniss des weltlichen Richters fürchtete oder die hohen Prozesskosten scheute, zu dem bischöflichen Gericht seine Zuflucht nahm.[1])

Doch konnte sich auch die bischöfliche Rechtspflege von der Corruption, die das gesammte öffentliche Leben angefressen hatte, nicht völlig frei erhalten. Die Bischöfe übertrugen häufig die Rechtsprechung einem ihrer Geistlichen oder auch einem Laien. So wird uns aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts berichtet, dass Silvanus, der Bischof von Troas in Phrygien, die Rechtsprechung an seine Kleriker delegirt hatte. Da dieselben aber aus den Prozessen, welche die Parteien vor sie brachten, für sich eine Einnahmequelle machten, so bestellte er nie mehr einen Geistlichen zum Richter, sondern wenn die Recht suchenden Parteien ihre Streitsache seinem Schiedsspruch unterwarfen, so betraute er einen zuverlässigen Laien mit der Untersuchung und behielt sich die Entscheidung vor.[2])

Unter den letzten Schattenkaisern des weströmischen Reichs soll es der Kirche noch einmal gelungen zu sein, eine Wiederherstellung ihrer frühern Gerichtsbarkeit wenigstens über die Geistlichen zu erlangen. Doch ist uns hierüber nur eine nicht ganz zuverlässige Notitz erhalten. Aber selbst wenn dieselbe richtig sein sollte, so hat die Kirche,

---

[1]) Vgl. *Ammiamus Marcellinus*, Res. gest., XXX, 4, der die Verdorbenheit der römischen Rechtspflege, die Gewissenlosigkeit und Kenntnisslosigkeit der Advokaten in den schwärzesten Farben schildert. — *Richter*, Weströmisches Reich, S. 350 fg.; *von Bethmann-Hollweg*, III, 33. Ersterer bezieht die Schilderung Ammians irrthümlicher Weise auf die Richter, während sie nur auf die Advokaten geht.

[2]) *Sozomenos*, Hist. eccl., VII, c. 37. — *Fessler*, Kanonischer Prozess, S. 75.

wie wir später sehen werden, nur kurze Zeit dieser Gerichtsbarkeit sich erfreut.[1])

IV. Antheil an der Strafrechtspflege.

Ausschliessliche Competenz der weltlichen Gerichte.

War den Bischöfen, wie den jüdischen Patriarchen, von Constantin und seinen Nachfolgern die Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt über Geistliche und Laien unverkümmert gestattet worden, war ihnen in gleicher Weise wie den jüdischen Patriarchen eine concurrirende Gerichtsbarkeit mit den weltlichen Gerichten in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten übertragen und zu gleicher Zeit wie diesen entzogen worden, so hielt dagegen die römische Gesetzgebung des 4. und 5. Jahrhunderts daran fest, dass nur die staatlichen Richter eine Criminalstrafe verhängen können. An der Strafgerichtsbarkeit hatten, von einer gleich zu erwähnenden, vorübergehenden Ausnahme abgesehen, die Bischöfe so wenig wie die jüdischen Patriarchen einen Antheil. Es ist sehr charakteristisch, dass die Civiljurisdiktion der jüdischen Gemeindevorsteher auch den Bischöfen ertheilt

---

[1]) Die westgothische Interpretatio zu Nov. Valentiniani, III, tit. XXXIV, behauptet: „Lex ista de diversis rebus multa constituit: sed inprimis de clericis quod dictum est, ut nisi per compromissi vinculum judicium episcopale non adeant, posteriori lege Maioriani abrogatum est.“ Nun ist uns zwar eine Novelle Kaiser Majorians (tit. XI): „De episcopali judicio et ne quis invitus clericus ordinetur“ vom Jahre 460, aber nur verstümmelt erhalten. Gerade der Theil, welcher de episcopali judicio handelt, fehlt. Die Interpretatio erwähnt dies und gibt als Grund an, „quia jam, quae de diversis negotiis loquitur, in reliquis legibus evidenti interpretatione habentur expressa“. Da aber weder im Codex Theodosianus noch in einer uns erhaltenen Novelle den Bischöfen eine besondere Gerichtsbarkeit über die bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten der Kleriker verliehen ist, so muss es als zweifelhaft bezeichnet werden, ob der Inhalt der Novelle Majorians von der Interpretatio zu Novelle XXXIV Valentinians III richtig angegeben worden ist.

wurde, dass dagegen die Strafgerichtsbarkeit, welche nachweisbar bis an das Ende des 4. Jahrhunderts dem Oberpontifex über die vier obern Priesterthümer des Jupiter, des Mars, des Quirinus und der Vesta zustand[1]), nicht die Veranlassung gegeben hat, den Bischöfen eine Strafgewalt über ihren Klerus zu geben. Mehrfach sprechen die Kaiser es ausdrücklich aus, dass Criminalklagen gegen Kleriker bei den weltlichen Gerichten anzubringen und nur von ihnen abzuurtheilen sind.[2]) Auch in Bezug auf die leichtern Vergehen der Kleriker ist hiervon nicht, wie meistens angenommen wird, eine Ausnahme gemacht.[3]) Nach diesem allgemeinen, mehrfach sanktionirten Principe sind auch mehrere Constitutionen auszulegen, die in dem uns im Codex Theodosianus erhaltenen Texte die Vermuthung erwecken könnten, als sei in ihnen eine umfassende Gerichtsbarkeit der Bischöfe über die Geistlichen anerkannt. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass in ihnen nur von der

---

[1]) Vgl. insbesondere *Mommsen*, Römisches Staatsrecht, II, 53 fg.

[2]) c. 23, Cod. Theod., XVI, 2 (*Gratian*, 376): „(negotia quae) actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque judicibus aut illustribus potestatibus audienda constituit.“ — c. 1, Cod. Theod., XVI, 11 (*Honorius*, 399): „Quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare; ceteras vero causas quae ab ordinarios cognitores vel ad usum publici juris pertinent, legibus oportet audiri.“ — Nov. Valent. III, tit. XXXIV (452): „. . .constat episcopos et presbyteros forum legibus non habere, nec de aliis causis . . . praeter religionem posse cognoscere.“

[3]) Die Behauptung, dass leichtere Vergehen der Geistlichen von den Bischöfen abgeurtheilt worden seien (*Geib*, Geschichte des römischen Criminalprozesses, S. 498; *Richter-Dove*, S. 646; *Schulte*, Lehrbuch, S. 361; *Bingham*, V, c. 2, § 11 [Works II, 122], u. s. w.), beruht auf einer unrichtigen Auslegung von c. 23, Cod. Theod., XVI, 2. Die levia delicta, von denen hier die Rede ist und deren Aburtheilung dem bischöflichen Gericht überwiesen wird, sind, wie die Constitution ausdrücklich sagt, negotia ad religionis observantiam pertinentia; also gar keine weltlichen Vergehen, sondern negotia ecclesiastica, die mit dem weltlichen Strafrecht nichts zu thun haben.

kirchlichen Disciplinargewalt der Bischöfe die Rede ist, wie sich auch aus einer genauern Betrachtung des Wortlauts selbst ergibt.[1] Die einzige Ausnahme, welche die römische Gesetzgebung von dem Princip machte, dass alle Geistlichen vom höchsten bis zum niedrigsten der ausschliesslichen Gerichtsbarkeit des Strafgerichts unterworfen sind, rührte von Kaiser Constantius her, der im Jahre 355 den Bischöfen das Privilegium ertheilte, dass sie wegen Verbrechen nicht vor dem weltlichen Richter, sondern vor der Synode anzuklagen seien. Denn die Milde der Bischöfe, die sie abhalte, falsche Ankläger zu verfolgen, reize die Wuth ihrer Feinde, die Anklagen gegen sie zu häufen.[2] Wie es scheint, hatte die feindselige Verfolgungswuth der Katholiken gegen die vom Kaiser begünstigten Arianer die

Ausnahme.

---

[1]) c. 41, Cod. Theod., XVI, 2 (Constit. Sirm. XV; *Honorius*, 412): „Clericos non nisi apud episcopos accusari convenit.“ Schon *Gothofredus* hat dargethan, dass es sich hier nur um die Disciplinarvergehen handeln kann (VI, 90), wie sich insbesondere daraus ergibt, dass als die vom Bischofe zu verhängenden Strafen die Absetzung und Excommunication erwähnt werden (maculatos ab ecclesia venerabili aequum est removeri). Der Schluss: „Ideoque huiusmodi dumtaxat caussas episcopi... audire debebunt“ deutet darauf hin, dass nur von den kirchlichen Disciplinarvergehen im Gegensatz zu den weltlichen Verbrechen die Rede ist. c. 47, Cod. Theod., XVI, 2 (Valentinian III., 425) stellt die von dem Usurpator Johannes aufgehobenen Privilegien der Kirchen und des geistlichen Standes wieder her und fährt dann fort: „clericos etiam, quos indiscretim ad saeculares judices debere deduci infaustus praesumtor edixerat, episcopali audientiae reservamus.“ Darüber, dass hierdurch nicht indiscretim die weltlichen Verbrechen der Geistlichen, sondern nur die Disciplinarvergehen dem bischöflichen Gericht zugewiesen sind, vgl. *Gothofredus*, VI, 105.

[2]) c. 12, Cod. Theod., XVI, 2. „Mansuetudinis nostrae lege prohibemus, in judiciis episcopos accusari, ne, dum adfutura ipsorum beneficio impunitas aestimatur, libera sit ad arguendos eos animis furialibus copia. Si quid est igitur querelarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos convenit explorari.“

Veranlassung zu diesem Ausnahmegesetz gegeben. Obgleich dasselbe in dem Codex Theodosianus Aufnahme gefunden hat, so kann es doch nur kurze Zeit in Geltung geblieben sein und es darf als wahrscheinlich bezeichnet werden, dass es, nachdem es von Kaiser Julian mit allen andern Privilegien der Geistlichen ausser Kraft gesetzt worden war, nach dessen Tode nicht wieder eingeführt wurde. Wenigstens lässt sich nachweisen, dass schon kurze Zeit nachher in weltlichen Gerichten Criminalklagen gegen Bischöfe verhandelt wurden. So weigerte sich im Jahre 384 der Bischof Priscillianus von Abila in Lusitanien einer Synode Rede zu stehen. Darauf erhoben seine Feinde eine Criminalklage gegen ihn wegen Zauberkünste (maleficium) bei dem prätorischen Präfekten von Gallien, der ihn nebst vier seiner Anhänger zum Tode verurtheilte.[1]) Im Jahre 403 wurde Johannes Chrysostomus, Bischof von Constantinopel, von der Synode an der Eiche in der Nähe von

---

[1]) *J. Bernays* (Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, S. 10 fg.) hat nachgewiesen, dass Priscillian und seine Anhänger nicht wegen Ketzerei, die damals noch nicht mit der Todesstrafe bedroht war, sondern wegen Zauberkünsten verurtheilt wurden. *Sulpicius Severus*, Chronic., II, 50 (p. 103). „Is (Euodius, Praefectus Praet. Gall.) Priscillianum gemino judicio auditum convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus, nudumque orare solitum, nocentem pronunciavit.“ — Unrichtig aber ist es, wenn *Bernays* (S. 10, Note 16) mit *Mommsen* der Ansicht ist, dass geistliche Schiedsgerichte auch unter den für jedes Schiedsgericht geltenden Beschränkungen statt der Criminalgerichte hätten eintreten können. Ein Schiedsgericht kann niemals eine öffentliche Strafe verhängen, weil es eben kein eigentliches Gericht ist. In der Nov. Valentinian III., tit. XXXIV, auf die sich *Mommsen* beruft, kann criminalis causa, über welche die beiden Prozessgegner ein Compromiss schliessen, nur auf delicta privata sich beziehen, bei welchen der Kläger zwischen Privatklage und Accusation die Wahl hatte. Dass crimen häufig im Sinne von delictum privatum gebraucht wird, ist bekannt genug (z. B. L. 1. 3, § 5, D. 3. 2; L. 16, D. 4. 3; L. 31, § 2, D. 42. 5).

Chalcedon wegen kirchlicher Vergehen abgesetzt. Da er aber auch wegen Majestätsverbrechen bei der Synode angeklagt worden war, so berichtete die Synode an den Kaiser: „Da wir über die Klage wegen Majestätsverbrechen die Untersuchung zu führen nicht befugt sind ... so möge Eure Frömmigkeit befehlen... dass die Strafe des Majestätsverbrechens über ihn verhängt werde.“ [1]) Endlich möge noch ein Beispiel aus Gallien angeführt werden. Im Jahre 419 klagten die Geistlichen der Kirche von Valence, dass der Bischof Maximus sich noch den Namen Bischof anmasse, obgleich er von dem Strafgericht in Folge einer Anklage um Mord der Folter unterworfen und verurtheilt werden sei. [2]) Die streng kirchliche Anschauung stimmte allerdings wenig damit überein, dass Bischöfe von weltlichen Gerichten verurtheilt werden, und Sulpicius Severus tadelt heftig in seiner Chronik die Bischöfe, welche statt den Priscillianus seines Amtes zu entsetzen, gegen ihn bei dem Kaiser Klage erhoben hatten. [3])

Wenn die Geistlichkeit auch den Strafgesetzen und Strafgerichten unterworfen waren, so waren doch einerseits die Bischöfe und Priester mit mehrern wichtigen Privilegien in Bezug auf das Strafverfahren ausgestattet, und andererseits war es ihnen gelungen einen mächtigen Einfluss auf

---

[1]) *Mansi*, III, 1151. — Vgl. *Fessler*, Canonischer Prozess, S. 61.

[2]) Papst Bonifacius I. an die gallischen Bischöfe vom 13. Juni 419 (*Jaffé*, n. 141; *Coustant*, p. 1015). Aus dem Bericht der clerici Valentiae civitatis: „Quem (Maximum) furore suo et insana temeritate ad saecularium quoque judicum tribunalia subditum quaestioni, quod in vili quoque persona turpissimum est, objicerent pervenisse, et homicidii damnatum asserunt.“

[3]) Chron. II, 49 (p. 102). „Priscillianus vero ne ab episcopis audiretur, ad principem provocavit, permissumque id nostrorum inconstantia, qui aut sententiam vel in refragantem ferre debuerant aut, si ipsi suspecti habebantur, aliis episcopis audientiam reservare, non causam imperatori de tam manifestis criminibus permittere.“

die Strafrechtspflege zu gewinnen, der in vielen Fällen für den Mangel einer eignen Strafgerichtsbarkeit einen Ersatz zu bieten geeignet erschien.

Privilegien der Geistlichen.

Was zunächst die Privilegien der höhern Geistlichen betrifft, so bestanden dieselben

1) in der Freiheit der Bischöfe vom Zeugnisszwang; ja sie sollten sogar nach einem Edikt Kaiser Theodosius des Grossen zum Zeugniss nicht zugelassen werden.[1])

2) Die Priester, nicht aber die andern Kleriker waren von der Tortur befreit.[2])

3) Den Bischöfen war es gestattet, bei der pervasionis und injuriarum actio, wenn sie die Beklagten waren, durch Procuratoren sich vertreten zu lassen, während sonst eine Stellvertretung im Criminalprozess nicht zulässig war.[3])

4) Ein ganz aussergewöhnliches Privilegium gewährte Valentinian III. dem Klerus im Jahre 430. Jeder, der als Ankläger gegen einen Kleriker auftreten wollte, musste für den Fall des Unterliegens die Summe von 100 Pfund Gold und 100 Pfund Silber hinterlegen, die eventuell dem Fiscus zufiel. Konnte er die Summe nicht aufbringen, so wurden seine Güter zu Gunsten der Kurie eingezogen und er selbst in Ketten gelegt.[4]) Doch hat jedenfalls dieses Privilegium

---

[1]) c. 8, Cod. Theod., XI, 39. „Episcopum ad testimonium dicendum admitti non decet; nam et persona dehonoratur et dignitas sacerdotis excepta confunditur.“ *Gothofredus* (V, 343 fg.) macht es sehr wahrscheinlich, dass dies Privilegium nur auf den Zeugnisszwang im Strafverfahren sich bezog.

[2]) c. 10, Cod. Theod., XI, 39. „Presbyteri citra injuriam quaestionis testimonium dicent.“

[3]) Nov. Valentin., III, tit. XXXIV, § 1. Andere Privilegien, wie das eines besondern Gerichtsstandes (c. 25. 32, Cod. Just., I, 3), haben im Abendlande keine Geltung erhalten.

[4]) Constit. Sirmond. XXI; *Haenel*, Corpus Leg., p. 241: „Audemus quidem sermonem facere sermone plus timore capti de sacris et v. sacerdotibus et secundis sacerdotibus vel etiam levitis et cum omni

nur kurze Zeit bestanden, da es in den Codex Theodosianus nicht aufgenommen wurde und desshalb durch dessen Publikation ausser Kraft trat.

Kirchlicher Einfluss auf die Strafrechtspflege.

In bedenklicher Weise aber hatte die Kirche sich dadurch einen Einfluss auf die Strafrechtspflege errungen, dass die Geistlichkeit es als ihre Aufgabe betrachtete, für die Angeklagten und Verurtheilten einzuschreiten und durch Fürbitten deren Freisprechung oder Begnadigung zu erlangen. Da nach römischem Recht jedes Gericht befugt war, die Strafe, welche es auferlegt hatte, entweder sogleich oder, soweit sie noch nicht verbüsst war, späterhin zu erlassen, so war dadurch dem Klerus ein weites Feld geboten, seine Macht zu zeigen, manche Härte des Gesetzes zu mil-

---

timore nominare, quibus omnis terra caput inclinat. Audivimus enim perfidiam in urbe ad deum vivum et Imperium nostrum fieri. Sed si quis ausus.. legi ecclesiae vel clerico, per quos nostrum pollet imperium, audere voluerit, si accusationem ditior persona protulerit, reposita poena fisco nostro, id est 100 pondo auri et 100 pondo argenti inferre cogatur, et sic cum actoribus ecclesiae causam dicat. Si autem infirmior persona...... numquam obrepto patrimonio nostro nescio qua perfidia tentare audeat militantes in palatio Christi, terrae (terras?) curiae hinc adduci jussimus et manus ejus implumbari.“ (Den Schluss der Constitution siehe S. 321). Die Constitution erscheint ihrer Ausdrucksweise und ihrem Inhalt nach als sehr eigenthümlich: „Omnis terra sacerdotibus caput inclinat, militantes in palatio Christi, levitae“, sind Redewendungen, die zwar in der kirchlichen Sprache der damaligen Zeit, aber durchaus nicht in der der Gesetze sich finden (vgl. *Fitting*, Peculium Castrense, S. 443: „In den Rechtsquellen habe ich den Ausdruck miles Dei oder Christi und dergleichen nirgends entdecken können.“ Ferner S. 507. Unsere Stelle ist ihm allerdings entgangen.) Der Kläger soll „cum actoribus ecclesiae criminis causam dicere“, während doch eine Vertretung im Criminalprozesse nicht zulässig war und erst im Jahre 452 von *Valentinian III.* (Nov. tit. 34) nur den Bischöfen gestattet wurde, sich bei einigen Anklagen vertreten zu lassen. Endlich nimmt die Constitution unmittelbaren Bezug auf die Stadt Rom, ist aber nicht an den Präfektus Urbi sondern den Präfektus Prätorio gerichtet. Ueber die handschriftliche Ueberlieferung der Constitutionen siehe *Maassen*, Geschichte, S. 321. 525. 570. 613.

dern, manche Mängel des Gerichtsverfahrens und des Richterpersonals wieder gutzumachen, zugleich aber auch seinen Anhang insbesondere in den untern Klassen des Volkes zu vermehren und zu stärken. Zahlreiche Mittheilungen sind uns erhalten, aus denen hervorgeht, dass es zu einer völlig anerkannten Sitte geworden war, ja dass es geradezu als eine der wichtigsten Pflichten des Bischofs betrachtet wurde, dass er für die Verbrecher einschreite, und dass andererseits das Gericht einer solchen Verwendung in der Regel sich nicht entzog.[1]) Indessen wenn auch durch dieses Einschreiten des Bischofs und seines Klerus manches Gute gewirkt wurde, so konnte doch durch die Uebung einer solchen Sitte auch der ganze Lauf der Rechtspflege gestört werden. Es zeigte sich eben auch hier die Auflösung, der der ganze staatliche Organismus entgegen ging, dass ein ausserhalb des Gerichts stehendes Element, der Klerus, nicht durch ein ihm vom Gesetz gewährtes Mittel, sondern durch den Druck, den er auf die Richter ausübte, thatsächlich die letzte Entscheidung über Tod und Leben, Freiheit und Gefangenschaft der Angeklagten in die Hände bekam. Die Störungen, welche dadurch in dem Gang der Justiz hervorgebracht wurden, waren so bedeutend, dass die Kaiser am Ende des 4. Jahrhunderts sich genöthigt sahen, dagegen einzuschreiten und die Missbräuche, welche

---

[1]) *Ambrosius,* De offic. eccl., II, c. 21 (II, 112); III, c. 9 (II, 145). — *Paulinus* Vita Ambrosii, c. 8. 12 (II. App., p. 10. 12). *Augustinus,* Ep. 134, ad Apringium (II, 519); Ep. 139, ad Marcellinum (II, 517). — *Hieronymus,* Ep. 52, ad Nepotianum (I, 263). — *Socrates,* Hist. eccl., V, c. 14; VII, c. 17 (p. 604. 763). — *Apollinaris Sidonius,* Ep. VII, 9 (Sirmond, I, 599). — Aus spätester Zeit *Ennodius von Pavia,* Ep. 7 (Sirmond, I, 810), Vita Epiphanii (p. 997. 999. 1001). — Vgl. ferner Concil von Sardika, c. 7. 8. — *van Espen,* Dissert. can. de intercessione s. interventione episcoporum pro reis apud principes et magistratus civiles (Col. Agripp. 1748), p. 1—10. Die Abhandlung beschäftigt sich jedoch hauptsächlich mit dem Asylrecht.

mit dieser Intercession der Geistlichkeit verbunden waren, zu beseitigen. Nachdem Theodosius I. mehrfach, aber offenbar erfolglos, das Einschreiten der Geistlichen zu Gunsten von Verbrechern zu beseitigen gesucht hatte, indem er den Richtern verbot, ihren Fürbitten Folge zu geben[1]), musste Arcadius in einer zunächst für den Orient bestimmten Constitution schwere Vermögensstrafen gegen die Richter (30 Pfund Gold) und die Todesstrafe gegen die Vorsteher des mit der Strafvollstreckung betrauten Gerichtspersonals (primates officii) androhen, welche sich durch Geistliche oder Mönche von der Erfüllung ihrer Pflicht abbringen liessen. Doch war in einzelnen Gegenden die Macht des Klerus der öffentlichen Gewalt der Beamten überlegen, so dass ersterer in der Lage war, mit Zwang seinen Willen durchzusetzen. Für diese Fälle, wo die Schaaren der Geistlichen und Mönche mit offnem Aufruhr drohten, behielt sich der Kaiser ein strenges Einschreiten vor. Er machte zugleich die Bischöfe dafür verantwortlich, dass der Klerus und die Mönche des Bisthums dem kaiserlichen Befehl nicht zuwiderhandeln.[2]) Indessen kamen derartige Gesetze nur zeit- und stellenweise zur Ausführung; die Kaiser selbst gaben das Beispiel, sie nicht zu beachten, und so war es gerade auch Arkadius, der auf die Fürbitte eines Bischofs Gefangene begnadigte.[3])

Uebrigens fand eine derartige Einmischung der Geistlichkeit nur in die Strafrechtspflege, nicht aber bei privatrechtlichen Streitsachen Statt. Denn, wie Ambrosius sagt, in derartigen Prozessen erleidet der häufig Unrecht, der

---

[1]) c. 15, Cod. Theod., IX, 40. — c. 31, Cod. Theod., XI, 36. „..nec enim eos fas est adimi debitae severitati, qui pacem publicam actuum perturbatione confusam rebelli contumacia miscuerunt.“

[2]) c. 16, Cod. Theod., IX, 40.

[3]) c. 24, Cod. Theod., IX, 40.

unterliegt, und er würde dann seinen Verlust dem Einschreiten des Bischofs zuschreiben.[1])

Eine andere Handhabe, welche es den Geistlichen ermöglichte in die Strafrechtspflege einzugreifen, war der Kirche in dem ihr gesetzlich zugestandenen Asylrecht geboten, von dem jedoch, da seine Bedeutung nicht blos auf die Strafrechtspflege beschränkt war, sondern auf weite Gebiete des Privat- und öffentlichen Lebens sich erstreckte, im folgenden Kapitel zu handeln ist.

---

[1]) *Ambrosius,* De officiis, III, c. 9 (II, 1221). „...In causis pecuniariis intervenire non est sacerdotis, in quibus non potest fieri, quin frequenter laedatur alter qui vincitur; quoniam intercessoris beneficio se victum arbitratur."

Kapitel V.

Oeffentlich-rechtliche Befugnisse des Bischofs und der Geistlichkeit.

Die Geistlichkeit der erste Stand in der Stadt.

Die fast uneingeschränkte Verfügungsgewalt über das immer mehr wachsende Kirchengut, die ausgedehnte richterliche und schiedsrichterliche Thätigkeit, die durch die Sitte und die Kaiser selbst anerkannte Befugniss, in die Strafrechtspflege einzugreifen, machte den Bischof unstreitig zu der angesehensten und mächtigsten Person in der Stadt. Die Autorität der Kirche, als deren Vertreter er erschien, die Furcht vor kirchlichen Strafen, die er verhängen konnte, die materielle Abhängigkeit von ihm, in der sich der Klerus und zahlreiche verarmte Laien befanden, die richterliche Gewalt, mit der er bis zum Ende des 4. Jahrhunderts bekleidet war, die Hilfe, welche er den schuldig oder unschuldig Angeklagten und Verurtheilten gewähren konnte — alles dies waren Machtmittel, welche denen des kaiserlichen Statthalters wenigstens gleichkamen, wenn sie sie nicht an Wirksamkeit übertrafen. Diese mächtige Stellung, welche die Bischöfe in der Kirche und im weltlichen Leben einnahmen, wurde nun aber noch wesentlich verstärkt durch wichtige öffentlichrechtliche Befugnisse, mit welchen die kaiserliche Gesetzgebung sie ausstattete.

Nur eine Anerkennung der thatsächlichen Verhältnisse war es, wenn der Bischof und die Geistlickeit als der erste

Stand in der Stadt betrachtet wurden und ihnen als solchem in erster Reihe ein Wahlrecht bei der Wahl der städtischen Defensoren von Kaiser Honorius im Jahre 409 ertheilt wurde.[1])

War den Bischöfen hierdurch ein gesetzlicher Einfluss auf die Verwaltung der städtischen Angelegenheiten gewahrt, so wurden sie auch vom Staat an der Aufgabe betheiligt, diejenigen Gesetze, welche die christlichen Grundsätze und Anschauungen auch im öffentlichen Leben verwirklichen sollten, zur Ausführung zu bringen. Es handelte sich hierbei einerseits seit Theodosius dem Grossen um Zerstörung der Reste des Heidenthums, andererseits aber um Verwirklichung der christlichen Liebe und Barmherzigkeit im Staate. In der erstern Beziehung wurde im weströmischen Reich von Kaiser Honorius im Jahre 408 die Ausführung der gegen das Heidenthum gerichteten Gesetze den Bischöfen übertragen.[2])

Ausführung der Gesetze gegen das Heidenthum.

Der Bischof Schutzherr der Armen.

Weit wichtiger noch waren die Gesetze, durch welche den Bischöfen die öffentliche Sorge für alle Unglücklichen und Hilflosen anvertraut wurde, und zu der kirchlichen Armenpflege, welche einen der schönsten Ruhmestitel, aber auch eines der wichtigsten Machtelemente der alten Kirche bildete, kam nun noch die staatlich anerkannte Verpflichtung und Berechtigung der Kirche, den verachteten und verfolgten Klassen der bürgerlichen Gesellschaft Schutz und Schirm zu gewähren. Sklaven und Findlinge, Gefangene und Dirnen in öffentlichen Häusern wurden die Schützlinge des Bischofs, von dem sie Hülfe und Rettung aus Noth und Schande erwarten durften.

---

[1]) c. 8, Cod. Just. de defens., I, 55. Nach ihnen werden als Wähler genannt die honorati, possessores und curiales. — *Hegel*, Geschichte der Städteverfassung von Italien (1847), I, 97 fg.

[2]) c. 19, Cod. Theod., XVI, 10 (Constit. Sirm. XII). Vgl. oben S. 57.

Der Bischof wurde vom Staat anerkannt als Patron der Armen und Elenden und bei dem Mangel einer staatlichen organisirten Armenpflege, bei der Härte und Grausamkeit der Gesetzgebung, insbesondere des Strafrechts, bei dem Massenelend der damaligen Zeit, bei den unaufhörlichen Kriegen und den seit dem 5. Jahrhundert immer häufiger und schrecklicher werdenden Barbareneinfällen konnten die Kirche und die Bischöfe von den schönen Vorrechten, die ihnen vom Staate verliehen wurden, in segensreichster Weise Gebrauch machen. In dieser praktischen Thätigkeit zu Gunsten der Armen und Verfolgten übte das Christenthum und seine Moral die grösste Wirkung, während die materielle Gesetzgebung des römischen Reichs von den religiös-sittlichen Ideen der neuen Weltreligion im grossen und ganzen nur wenig berührt wurde.[1]) Es muss sogar anerkannt werden — so sehr dies auch im Widerspruch mit den hergebrachten Ansichten steht — dass in vielen Punkten die Gesetzgebung der christlichen Kaiser härter und grausamer ist als die der Kaiser des 1. und 2. Jahrhunderts nach Christus, dass von dem Standpunkt der Humanität aus betrachtet die christliche Kaiserzeit einen

---

[1]) Ausserordentlich zahlreich sind die Versuche der Kirchenhistoriker den Einfluss des Christenthums auf die römische Kaisergesetzgebung nachzuweisen, doch sind diese Versuche nicht frei von Uebertreibungen, und nicht besser steht es mit den dahin gerichteten Bemühungen der Juristen. Statt aller sei nur erwähnt das in hohem Ansehen stehende Buch von *Troplong*, De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains (Paris 1843). Alle diese Schriften gehen von der Voraussetzung aus, dass die Gesetzgebung der christlichen Kaiser humaner und milder sei als die der frühern Kaiserzeit und, um diese von vornherein als unumstösslich betrachtete Annahme zu erweisen, werden die wichtigsten Thatsachen übersehen oder falsch ausgelegt. Sehr richtig urtheilt über diese theologisirende Rechtsgeschichte *Guido Padelletti*, Roma nella Storia del Diritto (Bologna 1874), p. 26 fg.

Rückschritt gegen die heidnische bezeichnet. Es liegt ausserhalb unserer Aufgabe, dies näher zu erörtern, doch wird sich im Folgenden Gelegenheit finden, an einzelnen wichtigen Thatsachen den Beweis dafür zu liefern. An dem Fortschreiten zu einer höhern Sittlichkeit, zu welchem sich die römisch-griechische Welt durch Annahme des Christenthums vorbereitete, betheiligte sich der Staat nicht sowohl durch seine materielle Gesetzgebung, als dadurch, dass er den Bischöfen es ermöglichte, auch auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens und der staatlichen Verwaltung die christlichen Pflichten der Barmherzigkeit und Menschenliebe auszuüben. Es kommen hierbei insbesondere folgende Befugnisse, welche der Staat der Kirche und ihren Organen verlieh, in Betracht.

1) Das Asylrecht.[1]) Von der tiefgreifendsten Bedeutung für die Kirche war es, dass es ihr gelang, ihre kirchlichen Gebäude mit dem Charakter heiliger Zufluchtsstätten zu umgeben, welche allen Verfolgten einen Schutz gewährten gegen die Verfolger, auch gegen die dem Verbrecher nacheilende weltliche Gerechtigkeit. Das Asylrecht enthielt einerseits das Verbot, irgend einen Menschen mit Gewalt von dem heiligen Orte gegen den Willen des Bischofs zu entfernen; andererseits die Befugniss, aber nicht die Verpflichtung des Bischofs, Verfolgten einen solchen Schutz in der Kirche zu gewähren. Auch dem heidnischen Alterthum war das Asylrecht bekannt, aber nicht in der Ausdehnung, Das Asylrecht.

---

[1]) Aus der zahlreichen Literatur über das kirchliche Asylrecht sind als heute noch von Werth hervorzuheben: *Zech,* De Benignitate moderata ecclesiae Rom. in criminosos ad se confugientes (1761) in *Schmidt*, Thesaurus Juris eccl., (1776), V, 284 sqq. — *H. Wallon,* Du droit d'asile (Paris 1837). — *Bulmerincq*, Das Asylrecht (Dorpat 1833). — *De Beaurepaire*, Essai sur l'asile religieux dans l'Empire romain et la monarchie française, in: Bibliothèque de l'école des chartes 3^{me} Série (1853), IV, 351 fg. 573 fg.

in welcher es von der christlichen Kirche beansprucht wurde. In Griechenland waren nur einzelne Tempel und Städte im Besitz des Asylrechts, das ihnen besonders verliehen sein musste.[1]) Den Römern waren Asyle der Tempel, ursprünglich unbekannt und nur in Folge griechischen Einflusses mag es gekommen sein, dass auch in Rom einige Tempel als Zufluchtsstätten für Sklaven anerkannt wurden.[2]) Dagegen bildete sich in der Kaiserzeit schon frühe die Sitte aus, dass die Bilder und Statuen der Kaiser einen Schutz gegen Verfolgung boten, wie denn auch schon nach dem Tode Cäsars dem Tempel des divus Julius ein ausgedehntes Asylrecht beigelegt worden war.[3]) Aber erst im 2. Jahrhundert wurden die Statuen der Kaiser gesetzlich als Zufluchtsstätten, insbesondere auch für Sklaven anerkannt.[4]) Nach einem Rescript des Antoninus Pius können die Herren von Sklaven, die wegen unerträglicher Grausamkeit zu den Statuen des Kaisers geflohen sind, gezwungen werden, die Sklaven zu verkaufen. Und dieses Asylrecht der Kaiserstatuen erhielt sich bis in die spätesten Zeiten.[5])

Das Asylrecht der christlichen Kirchen dagegen bildete

---

[1]) *Schœmann*, Griechische Alterthümer, II, 185 fg. — Die Annahme, dass allen geweihten Orten bei den Griechen das Asylrecht, auch ohne besondere Verleihung zugestanden habe (*Laurent*, Histoire du droit des gens, II, 134. *Bulmerincq*, S. 37), ist unrichtig. Dass die jüdischen Freistädte in keinem Zusammenhang mit dem christlichen Asylrecht stehen, hat *Beaurepaire* (S. 354) gut nachgewiesen.

[2]) *Beaurepaire*, S. 359 fg. — Irrig ist es, wenn *Bulmerincq* (S. 64) behauptet, dass alle römischen Tempel, Altäre, heiligen Haine u. s. w. mit der Consecration auch jedes Mal das Asylrecht erhalten hätten.

[3]) *Cassius Dio*, 47, 19. — *Tacitus*, Ann., III, 36; IV, 67. — *Sueton*, Tib., 53. 58.

[4]) *Gaius*, I, 53. — *Callistratus*, L. 28, § 7, D. 48. 19. — *Pernice*, Labeo, I, 116.

[5]) Cod. Theod., IX, 44. — Cod. Just., I, 25.

sich zunächst aus im Anschluss an die den Bischöfen eingeräumte Befugniss, für Angeklagte und Verurtheilte Fürbitten einzulegen. Diese flüchteten in die Kirche, um das Einschreiten des Bischofs bei dem Richter oder dem Kaiser zu veranlassen, und das Concil von Sardica 341 beschloss, dass die Bischöfe solchen Personen ihre Vermittlung nicht versagen sollen.[1]) Die heilige Scheu, welche von den Gläubigen vor dem Hause Gottes gehegt wird, brachte es von selbst mit sich, dass man Bedenken trug, Personen, die sich in die Kirchen geflüchtet, mit Waffengewalt daraus zu entfernen, und so entstand, wie es scheint ohne durch ein ausdrückliches Gesetz verliehen zu sein[2]), ein Asylrecht der Kirchen. Der Flüchtige wurde durch die Flucht in die Kirche weder straflos noch, wenn er Sklave war, der Herrschaft des Herrn entzogen; er erhielt nur gegen Verfolgung einen Schutz, dessen Dauer und Wirksamkeit von dem Belieben des Bischofs abhing. Doch machten sich bald die Nachtheile solcher Freistätten geltend. Schon 392 musste Theodosius der Grosse, im Interesse der Staatseinnahmen das Asylrecht beschränken. Die Staatsschuldner sollen nöthigenfalls auch mit Gewalt aus den Kirchen gezogen werden, wenn die Bischöfe es nicht vorziehen, für sie Zahlung zu leisten.[3]) Sein Sohn Arcadius entzog den Kirchen gänzlich das Asylrecht. Am selben Tage, an welchem er die Gerichtsbarkeit der Bischöfe in bürgerlichen Rechsstreitigkeiten aufhob, wurde den Geistlichen verboten flüchtigen Sklaven, öffentlichen und Privatschuldnern und

---

[1]) *Bulmerincq* (S. 74), geht zu weit, wenn er in c. 7 des Concils von Sardica, die erste rechtliche Anerkennung des Asylrechts finden will. Von dem Asylrecht ist darin keine Rede.

[2]) Wenigstens ist uns ein solches Gesetz weder erhalten noch haben wir sonst eine Kunde von ihm. Die Vermuthung, Constantin habe ein solches erlassen, ist grundlos.

[3]) c. 1, Cod. Theod., IX, 45.

Curialen in den Kirchen eine Zuflucht zu gewähren. Sie sollen sofort ausgeliefert werden. Geschieht dies nicht, so haben die Oekonomen des Bischofs die Schulden zu bezahlen und die Schuldner, die Sklaven, die Curialen sind mit Gewalt aus der Kirche zu holen.[1]) Auch Angeklagte und verurtheilte Verbrecher sollten in den Kirchen keinen Schutz mehr finden. Doch wurde für diese letztern Flüchtlinge das Asylrecht im nächsten Jahr wieder hergestellt.

Im weströmischen Reiche wurde im Jahre 409 die Verletzung des Asylrechts den Majestätsverbrechen zugezählt und zehn Jahre später wurde sogar der gefreite Bezirk des kirchlichen Asyls ausgedehnt auf einen Umkreis von 50 Schritten von der Kirchenthüre, während im oströmischen Reich Kaiser Theodosius II. das Asylrecht erstreckte auf den Vorhof zwischen der Kirche und der Umfassungsmauer, welche die zu der Kirche gehörigen Gebäude, wie bischöfliche Wohnung, Gärten, Taufkapelle umschloss.[2])

---

[1]) c. 3, h. t. vom 27. Juli 398. Die Constitution bildete wahrscheinlich einen Theil des Gesetzes, durch welches das Asylrecht von Arcadius gänzlich aufgehoben wurde, wie *Johannes Chrysostomus* (Hom. in Eutrop., t. 3, opp. III, 383), *Socrates* (Hist. eccl., VI, c. 5. p. 666), *Sozomenus*, (Hist. eccl., VIII, c. 7. p. 809), *Prosperus* (De promiss. III, c. 38. Biblioth. Max. Vet Patr., III, 42) übereinstimmend berichten. Der Theil des Gesetzes, der auch den flüchtigen Verbrechern das kirchliche Asyl entzog, fand in dem Codex Theodosianus keine Aufnahme, da, wie ebenfalls die angegebenen Schriftsteller erwähnen, das Gesetz im Jahre 399 nach dem Sturze des Eutropius, durch dessen Einfluss das Gesetz von 398 zu Stande gekommen war, wieder aufgehoben wurde. Dagegen blieb die Beschränkung des Asylrechts in Bezug auf Sklaven, Schuldner und Curialen bestehen. — Anderer Ansicht *Bingham*, VIII, 11, § 7 (Works, III, 200 fg.), *Bulmerincq*, S. 85. — Das Gesetz von 398 muss auch sofort in dem abendländischen Reich publizirt worden sein, da eine Synode von Carthago am 27. April 399 zwei Bischöfe an Kaiser Honorius sendet, um die Wiederherstellung des Asylrechts zu erbitten (Cod. eccl. Afric., c. 56; *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 77).

[2]) c. 1, Cod. Just., I, 12 (aus der corrumpirten c. 19, Cod. Theod.,

In ganz eigenthümlicher Weise soll Valentinian III. im Jahre 430 das Asylrecht ausgedehnt haben, indem er bestimmt habe, dass kein Flüchtiger, der mit einem Bischof, Priester oder Diakon gehe, ergriffen oder weggezogen werden dürfe; denn in den Geistlichen bestehe die Kirche.[1]) Doch verlor diese Vorschrift jedenfalls schon 438 ihre Geltung.

Das kirchliche Asyl bot nach dem im 5. Jahrhundert im weströmischen Reiche geltenden Recht den Bischöfen die Möglichkeit dar, den strafenden Arm der Gerechtigkeit aufzuhalten, den Verbrecher der Strafe zu entziehen, und Zeit zu gewinnen, um durch einflussreiche Fürbitte bei dem Richter Straflosigkeit zu erwirken.[2]) Dagegen bot die Kirche nicht nur den Staats- und Privatschuldnern keine Hilfe gegen die Gläubiger dar, sondern, und hierin lag ein bedenklicher Rückschritt gegen das heidnische Recht, auch den Sklaven war in dem Asyl kein wirkungsreicher Schutz geboten. Hatte sich ein Sklave in eine Kirche geflüchtet, so waren die Geistlichen verpflichtet innerhalb eines Tages dem Herrn davon Anzeige zu machen und auf das blosse Versprechen des Herrn hin, dem Sklaven zu verzeihen, musste er demselben herausgegeben werden. Sklaven, die sich mit Waffen versehen hatten, um sich gegen die Auslieferung an den Herrn zu wehren, durften überhaupt keine

---

XVI, 8, von 409). — Constit. Sirmond. XIII, von 419. — c. 4, Cod. Theod., IX, 45, von 431 (das vollständige, sehr ausführliche Gesetz bei *Hænel*, Corpus Legum, p. 243).

[1]) Constit. Sirmond. XXI. „De obnoxiis vero si qui ambulaverint cum episcopo vel cum presbytero vel etiam diacono... nullo pacto eo retineri vel adduci jubemus, quoniam in sacerdotibus ecclesia constat." In der Regel heisst obnoxius nur der Schuldner in der damaligen Gesetzessprache; dem Worte muss aber hier offenbar eine umfassende Bedeutung beigelegt sein. Siehe S. 309, Note 1.

[2]) Concil von Orange von 441, c. 5. „Eos qui ad ecclesiam confugerint, tradi non oportere, sed loci reverentia et intercessione defendi."

Aufnahme in der Kirche finden.[1]) Aber noch nach einer andern Richtung hin war das kirchliche Asylrecht weniger human als das heidnische. Die Kirche gewährte ihren Schutz nur Christen; Juden, Häretiker und Heiden hatten keinen Anspruch darauf in dem Hause des Herrn eine Zuflucht zu finden. So war es häufig vorgekommen, dass Juden, um der Verfolgung zu entgehen, zum Scheine sich hatten taufen lassen und dann das Asylrecht beanspruchten, und Arcadius war 397 genöthigt, gegen diesen Missbrauch einzuschreiten.[2]) Ein Bischof, der es wagte, auch Heiden eine hilfreiche Hand zu bieten und ihnen eine Zuflucht in der Kirche zu gestatten, machte sich eines kirchlichen Vergehens schuldig und unter den Anklagen, welche auf der Synode an der Eiche bei Chalcedon 403 gegen Bischof Johannes Chrysostomos von Constantinopel erhoben wurden, befand sich auch die, dass er Heiden in das kirchliche Asyl aufgenommen habe.[3]) So war der der antiken Sittlichkeit fremde Geist der Ausschliesslichkeit und Unduldsamkeit schon frühe in der christlichen Kirche selbst in die Institutionen der Barmherzigkeit und der christlichen Liebe eingedrungen.

Die Kirche und die Sklaven.

2) Hatte seit dem Ende des 4. Jahrhunderts die Kirche darauf verzichten müssen, den Sklaven einen wirksamen Schutz gegen die Grausamkeiten der Herren zu bieten, und war trotz der Herrschaft des Christenthums die staatliche Gesetzgebung gegen die Sklaven eine härtere geworden,

---

[1]) c. 5, Cod. Theod., IX, 45, von 432. — Nur Sklaven von Häretikern und Apostaten fanden in der Kirche nicht blos Schutz, sondern auch Freiheit. c. 4, Cod. Theod.. XVI, 6. — Vgl. *Overbeck*, Studien. Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reich, S. 228.

[2]) c. 2, Cod. Theod., IX, 45.

[3]) Anklageschrift des Mönchs Isaac (*Mansi*, III, 1145).

als die der heidnischen Kaiser[1]), so suchte doch die Kirche das Loos der Sklaven zu mildern und die Freilassung von Sklaven zu befördern. Zwar hatte die Kirche in dieser Zeit sowenig wie in einer spätern die Sklaverei prinzipiell verworfen. Sie hat vielmehr die Sklaverei als eine in dem positiven Recht und den wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen begründete Einrichtung vollständig anerkannt und selbst keinen Anstoss daran genommen, dass Sklaven sich im Vermögen der kirchlichen Anstalten und der Geistlichen befänden. Aber wie sie einerseits den Herrn zur mildern Behandlung des Sklaven ermahnt, in welchem sie die von Gott geschaffene und der göttlichen Erlösung fähige Kreatur erkennt, so fordert sie auch andererseits zur Freilassung von Sklaven als einem verdienstlichen Akt der Weltentsagung, des Verzichts auf irdischen Besitz auf. Wenn sie weit entfernt ist, die Aufhebung der Sklaverei als eine mit dem Christenthum unverträgliche Einrichtung zu verlangen, so erkennt sie doch an, dass die Freilassung von Sklaven zu den edelsten Werken der Barmherzigkeit gehört, und ermüdet nicht, dazu zu ermahnen, während sie freilich weniger bereit ist, mit gutem Beispiel voranzugehen. Von dem Staat erlangte die Kirche zunächst die Befugniss, dass vor dem Bischof in der Kirche so gut wie vor dem Prätor Sklaven zu vollem römischen Bürgerrecht freigelassen werden können. Es war dies um so wichtiger, da die alten Formen der Freilassung per censum und per vindictam ausser Uebung gekommen waren, die neuern Formen der Freilassung (per epistolam, per mensam, inter amicos) den Freigelassenen aber nicht römisches Bürgerrecht verliehen, sondern sie nur zu Latini Iuniani ohne Testirfähigkeit u. s. w. machten. Die einzigen Formen, in dem

[1]) Vgl. *H. Wallon*, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité (Paris 1847), III, 415. — *Overbeck*, a. a. O., S. 177.

zu Constantins Zeiten die volle Freiheit gewährt wurde, war die durch Testament und seit Constantins Gesetzgebung durch Freilassung vor dem Bischof.[1]) Doch scheint es, dass nicht in allen Theilen des Reichs diese Gesetze in Kraft getreten sind, oder dass sie wenigstens späterhin wieder ausser Geltung kamen. Wenigstens richtete das Nordafrikanische Concil von 401 an Kaiser Honorius die Bitte, die Freilassung der Sklaven in der Kirche vor dem Bischof, die in Italien statthaft sei, auch in Afrika zu gestatten, und dieser Bitte scheint gewillfahrt worden zu sein.[2])

Dagegen war es keine besondere Vergünstigung, kein besonderes Zeichen einer religiösen christlichen Gesinnung, wenn Constantin, nachdem er die Sonntage für Festtage erklärt und die Vornahme von gerichtlichen Geschäften an denselben verboten hatte, doch für die Freilassung von Sklaven eine Ausnahme zuliess. Es lag darin nur die Beibehaltung des schon in früherer Zeit geltenden Grundsatzes, dass an den feriae, den Festtagen, die Handlungen der freiwilligen Gerichtsbarkeit zulässig waren, wie denn auch Constantin die Emancipation und Freilassung nur beispielshalber anführt.[3])

---

[1]) Vgl. *Giraud*, Essai sur l'histoire du Droit français (Paris 1846), I, 317 fg. — Constantin erliess über die Freilassung vor dem Bischof drei Gesetze, von denen jedoch das erste nicht überliefert ist; nur die zwei spätern sind erhalten. c. 1, Cod. Just., I, 13 (von 316) und c. 1, Cod. Theod., IV, 7 (von 321). — *Sozomenos*, Hist. eccl., I, c. 9 (p. 46). — Ueber den Akt der Freilassung musste eine vom Bischof und Zeugen unterschriebene Urkunde ausgefertigt werden.

[2]) Concil von Carthago, c. 8 (Cod. eccl. Africanae, c. 64, vgl. auch c. 82). *Augustinus*, Sermo 21 de v. 11 Psalm. 63, c. 6 (VII, 113). Sermo 356 de vita et moribus cleric., c. 7 (VII, 1387). Aus diesen Stellen geht hervor, dass, als Augustinus sie schrieb, die Freilassungen in der Kirche auch in Afrika gestattet waren. — Die uns erhaltnen Rescripte Constantins sind gerichtet an Bischof Protogenes von Serdica in Dacien und Bischof Osius von Cordoba.

[3]) c. 1, Cod. Theod., II, 8 (von 321). — Vgl. *Hartmann*, Der ordo

Wie die Kirche die Freilassung der Sklaven zu befördern suchte, so nahm sie schon frühe auch die Freigelassenen in ihren Schutz und betrachtete es als eine Pflicht und ein Recht der Kirche, zu ihrer Vertheidigung gegen Angriffe auf die gewonnene Freiheit aufzutreten. Jeder Versuch, den Freigelassenen wieder zum Sklaven zu machen oder ihn in den Colonenstand zu stossen, wurde von der Kirche, in Gallien wenigstens, mit dem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft bedroht. Und zwar erstreckte sich dieser Schutz nicht blos auf diejenigen, die in der Kirche, sondern auch auf die, welche durch Testament freigelassen worden waren. [1]) Vielfach kam es dann vor, dass bei Freilassungen durch Testament die Freigelassenen dem besondern Schutz der Kirche anempfohlen wurden. Die Kirche beanspruchte über sie, wie über die in der Kirche Freigelassenen eine Art moralischen Patronats, das sie allerdings nur mit kirchlichen Mitteln wahren konnte. [2]) Die Freigelassenen.

3) Schon Hadrian hatte verboten, dass Sklavinnen ohne Befreiung aus öffentlichen Häusern.

---

judiciorum und die judicia extraordinaria der Römer (1859), I, 61 fg. — *Kurtz*, Handbuch der Kirchengeschichte, II, 253, meint: „Sehr sinnvoll ordnete Constantin an, dass die Freilassung der Sklaven in der Regel auf den Sonntag verlegt werden solle", wovon in der Constitution nichts zu lesen ist, und *Schaff*, Geschichte der alten Kirche, S. 520, findet gar eine Bezugnahme auf den Tag der Auferstehung und Erlösung darin.

[1]) Concil von Nîmes von 394, c. 7: „. . . placuit, ut, quia frequenter ecclesiis de libertorum tuitione inferuntur injuriae, sive qui a viventibus manumittuntur, sive quibus libertas ultima testatione conscribitur, ... communicantes, qui contra ecclesiam veniunt, extra ecclesiam fiunt."

[2]) Concil von Orange, c. 7: „In ecclesia manumissos vel per testamentum ecclesiae commendatos si quis in servitutem vel obsequium vel ad colonariam conditionem imprimere tentaverit, animadversione ecclesiastica coerceatur." Wiederholt II. Concil von Arles, c. 33. 34.

Grund in ein Bordell verkauft wurden.[1]) Kaiser Constantius hatte 343 bestimmt, dass Bordellwirthe Sklavinnen, die zum Christenthum sich bekehrt haben, nur an Christen verkaufen dürfen, eine Vorschrift, deren sittlicher Werth allerdings zweifelhaft erscheinen kann.[2]) Theodosius II. dagegen ertheilte den Bischöfen, wie übrigens auch den Richtern und den städtischen Defensoren, die Befugniss, Mädchen, die von ihrem Vater oder ihrem Herrn in öffentlichen Häusern verwandt wurden unter Missbrauch der väterlichen oder Herrengewalt, zu befreien. Sklavinnen erlangten dadurch ihre Freiheit. Bordellwirthe, die Gewalt angewandt hatten, um ihre Opfer zu dem schmählichen Erwerb zu zwingen, wurden mit Deportation oder Zwangsarbeit in den Bergwerken verurtheilt.[3])

Sorge für ausgesetzte Kinder.

4) Die Gesetzgebung der frühern Kaiserzeit hatte die Aussetzung von Kindern bei schweren Strafen verboten und sie dem Morde gleichgestellt.[4]) Trajan hatte alle ausgesetzten Sklavenkinder für frei erklärt und Diocletian hatte noch einmal die Strafgesetze gegen Eltern, die ihre Kinder verkaufen oder aussetzen, wiederholt.[5]) Constantin dagegen hatte den Eltern die Befugniss ertheilt, wenigstens die neugeborenen Kinder (sanguinolenti) zu verkaufen. Er hat denjenigen, welche Findlinge auferziehen, das Eigen-

---

[1]) Hist. Aug. Vita Hadriani, c. 18.

[2]) c. 1, Cod. Theod., XV, 8, welche die Handschrift, wie Gothofredus nachweist, fälschlich dem Constantinus zuschreiben.

[3]) c. 2, Cod. Theod. XV, 8. — Vgl. *Wallon*, Histoire de l'esclavage, III, 434.

[4]) L. 4 (*Paulus*, Sent., II), D. 25, 3: „Necare videtur non tantum is, qui partum perforat, sed et ...is, qui publicis locis misericordiae causa exponit, quam ipse non habet."

[5]) *Plinius* Ep. X, 72. — c. 1 (*Caracalla*), Cod. Just., VII, 16. — c. 1 (*Diocletian*), Cod. Just., IV, 43. — L. 5 (Ulpian.), D. 25, 3. — Vgl. *Wallon*, III, 52. 435 fg.

thumsrecht an ihnen zugesprochen, selbst wenn sie von freier Geburt waren. Nur ein Rückkaufsrecht der verkauften Kinder wurde den Eltern vorbehalten.[1]) Theodosius I. suchte 391 den Verkauf der Kinder zu unterdrücken, indem er den Eltern die Befugniss gab, die Kinder von den Käufern ohne jede Entschädigung zurückzufordern.[2]) Da unter dieser Bedingung selbstredend Niemand mehr sich finden mochte, der Kinder kaufte, so sah sich Valentinian III. im Jahre 451 genöthigt, zu dem Gesetz Constantins zurückzukehren; er gestattete den Eltern, die Kinder zurückzukaufen für den um 20 Prozent erhöhten Kaufpreis.[3]) Das furchtbare Elend, in welches die Bevölkerung gerathen war und das von Valentinian in schwarzen Farben geschildert wird, um als Entschuldigung für die Wiederzulassung des Kinderverkaufs zu dienen, hatte es fast zu einer entsetzlichen Gewohnheit werden lassen, dass die Eltern auf die eine oder die andere Weise sich ihrer Kinder zu entledigen suchten. Um der Ermordung, dem Verkauf, der Aussetzung der Kinder vorzubeugen, hatte Constantin für Italien und Afrika die Weisung gegeben, dass den Eltern, die ihre Kinder nicht aufzuziehen vermögen, aus der Staatskasse eine Unterstützung für Kleidung und Nahrung der Kinder gegeben werde.[4]) Von Seiten kirchlicher Schriftsteller wurde es als ein sittliches Gebot aufgestellt, nicht mehr Kinder in die Welt zu setzen als man ernähren könne. So wurde eine Lehre, die im 19. Jahrhundert gerade von kirchlicher Seite als gottlos und naturwidrig gebrandmarkt

---

[1]) c 1, Cod. Theod., V, 8, von 329.

[2]) c. 1, Cod. Theod., III, 3.

[3]) Nov. Valentiniani III., tit. 32.

[4]) c. 1 (von 315 für Italien); c. 2 (von 322 für Afrika), Cod. Theod., XI, 27.

wurde, im 4. Jahrhundert von den Vätern der Kirche den Christen als sittlich anempfohlen.[1])

Bei der ausserordentlichen Häufigkeit der Kinderaussetzung war es von Wichtigkeit für die Kirche, dass Honorius vom Jahre 412 bestimmte, dass nur diejenigen das volle Eigenthum an den von ihnen aufgenommenen Findlingen erwerben, welche durch eine vor dem Bischof vollzogene und von ihm unterschriebene Urkunde den Nachweis liefern können, dass das Kind ein Findling ist.[2]) Es entwickelte sich auf Grund dieses Gesetzes wenigstens in Gallien der Gebrauch, dass, wenn ein Kind gefunden wurde, dem Bischof Meldung davon gemacht wurde. Derselbe liess am nächsten Sonntag von dem Subdiakon die Eltern oder Herren auffordern, dass Kind binnen 10 Tagen zurückzuholen. Nach Verlauf dieser Frist wurde die von dem Gesetz geforderte Urkunde ausgestellt und das Kind wurde Sklave des Finders. Die Kirche nahm diesen Eigenthumserwerb an ausgesetzten Kindern in ihren besondern Schutz und drohte den Eltern, welche späterhin ihr Kind zurückforden wollten, mit dem Kirchenbann.[3])

---

[1]) *Lactantius*, Divinar. Institut., L. VI, c. 20 (ed. Paris 1748, I, 492): „Tam igitur nefarium est exponere quam necare. Atenim parricidae facultatum angustias conqueruntur; nec se pluribus liberis educandis sufficere posse praetendunt: quasi vero aut facultates in potestate sint possidentium, aut non quotidie Deus ex divitibus pauperes et ex pauperibus divites faciat. Quare si quis liberos ob pauperiem non poterit educare, satius est, ut se ab uxoris congressione contineat, quam sceleratis manibus Dei opera corrumpat."

[2]) c. 2, Cod. Theod., VII, 2: „Nullum dominis vel patronis repetendi aditum relinquimus, si expositos quodammodo ad mortem voluntas misericordiae amica collegerit... si modo testes episcopalis subscriptio fuerit subsecuta, de qua nulla penitus ad securitatem possit esse cunctatio."

[3]) Concil von Vaison von 442, c. 9, 10: „Sane si quis post hanc diligentissimam sanctionem expositorum hoc ordine collectorum repetitor vel calumniator extiterit, ut homicida ecclesiastica districtione

5) Soweit die Kirche die Angeklagten und Verurtheilten nicht aus dem Gefängniss befreien konnte, suchte sie wenigstens ihr Loos zu erleichtern und ihnen eine mildere Behandlung zu sichern. Auch in der Gesetzgebung drang der Grundsatz durch, dass den Gefangenen eine menschenwürdige Lebensweise gestattet werden müsse, dass sie vor den Misshandlungen einzelner Gefängnisswärter zu schützen seien und ihnen eine genügende Nahrung geboten werden solle. Durch Gesetz von 409 wies Honorius die richterlichen Beamten an, jeden Sonntag die Gefangnen sich vorführen zu lassen und deren Beschwerden über die Gefängnisswärter entgegenzunehmen. Ueber die Nahrung und das Baden der Gefangnen wurden Vorschriften gegeben und die Bischöfe beauftragt, die Durchführung dieser Anordnungen zu überwachen.[1]) Im Jahre 419 gewährte Honorius den Bischöfen die Befugniss, jeder Zeit die Gefängnisse zu besuchen, um die Gefangnen zu trösten und mit Geld, Nahrungs- und Arzneimitteln zu unterstützen. Sie sollen berechtigt sein, die Gründe der Gefangenschaft eines jeden Einzelnen zu untersuchen, um geeigneten Falls bei dem Richter Fürbitte einzulegen. Der Gefängnisswärter, der dem Bischof den Eintritt verweigert, ward mit schwerer Geldstrafe bedroht.[2])

Sorge für die Gefangenen.

---

feriatur.“ Uebereinstimmend II. Concil von Arles, c. 51. — Diese auffallende Bestimmung, die allein schon zeigt, wie weit die alte Kirche von jedem Gedanken an Aufhebung der Sklaverei entfernt war, dürfte dadurch zu erklären sein, dass damals schon, wie später, die Kinder meist an oder bei den Kirchen ausgesetzt und von Geistlichen aufgenommen wurden. Die Kirche hat dann, wie auch sonst in dieser Zeit (Concil von Orange von 441, c. 6; II. Concil von Arles, c. 32), durch besondere kirchliche Strafandrohung den Sklavenbesitz ihrer Geistlichen zu schützen gesucht.

[1]) c. 7, Cod. Theod., IX, 3. „. . . Nec deerit antistitum christianae religionis cura laudabilis, quae ad observationem constituti judicis hanc ingerat monitionem.“

[2]) Constit. Sirm. XIII.

In demselben, wenn nicht in noch höherem Maasse nahmen aber die römischen Bürger, welche in die Kriegsgefangenschaft der Barbaren gerathen waren, die Mildthätigkeit und Unterstützung der Kirche in Anspruch. Es ist bekannt, in welch furchtbarem Umfang die römische Bevölkerung seit dem 4. Jahrhundert den Raubzügen der Barbaren zum Opfer fiel, wie aus den Grenzbezirken, ja selbst aus Landstrichen tief im Innern des Reichs in jedem Jahre Schaaren von Männern, Frauen und Kindern von den Barbaren in die Gefangenschaft geschleppt wurden.[1]) Von früh an betrachtete es die Kirche als eine der schönsten Aufgaben der Bischöfe, diese Kriegsgefangenen aus den Händen der Barbaren zu erlösen, und das Andenken vieler edler Bischöfe, die das Vermögen der Kirche und ihr eignes hierzu verwandten, ist der Nachwelt überliefert worden.[2]) Indess konnte die opferfreudige Thätigkeit der Kirche, der Geistlichen, der Laien nicht ausreichen. Der Staat suchte das Interesse der grossen Grundbesitzer, die in Folge der zunehmenden Entvölkerung selbst der fruchtbarsten Gegenden überall mit Mangel an Arbeitskräften zu kämpfen hatten, bei dem Loskauf von Kriegsgefangenen zu betheiligen. Der befreite Gefangene wurde verpflichtet, fünf Jahre lang seinem Befreier Sklavendienste zu leisten, wenn er das Lösegeld nicht zurückerstatten konnte. Häufig aber behielt der Befreier den Befreiten als Sklaven zurück. Er oder der Verwalter, Pächter, die Verwandten hatten sich des Vermögens des Kriegsgefangenen bemächtigt, der nach gewonnener Erlösung aus den Händen der Barbaren in

---

[1]) Vgl. *Wallon*, Histoire de l'esclavage, III, 385. — Insbesondere *E. Le Blant*, Inscriptions chrétiennes de Gaule antérieures au VIII^e siècle (1865), II, 285—298.

[2]) Die Nachrichten sind gesammelt von *Thomassinus*, P. III, L. 3, c. 27; vollständiger von *Le Blant*, p. 295.

die Heimath zurückgekehrt sich seines Eigenthums und seiner Freiheit beraubt fand. Honorius musste im Jahre 409 ein eignes Gesetz gegen diese gewaltthätigen Freiheitsberaubungen, die sich in den Schein der Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit kleideten, erlassen und mit Deportation und Zwangsarbeit in den Bergwerken drohen. Um die Beobachtung des Gesetzes zu sichern, musste auch hier den Bischöfen die Befugniss ertheilt werden, neben den Staatsbeamten für die Durchführung dieser Bestimmungen Sorge zu tragen.[1])

---

[1]) c. 2, Cod. Theod., V, 5. — Constit. Sirmond. XVI. „Et ut facilis exsecutio proveniat imperatis, christianae sacerdotes vicinorum et proximorum locorum ecclesias retinentes, quorum moribus congruit effectus talium praeceptorum, curiales quoque proximarum civitatum placuit admoneri, ut emergentibus talium necessitatum caussis adeant judices, legis nostrae auxilium petituri.“

Kapitel VI.

Das Klosterwesen.

Die „Entsagenden."

Die seit uralter Zeit dem Morgenlande eigne Hinneigung zur Beschaulichkeit, Selbstkasteiung und Enthaltsamkeit musste in dem Christenthum, dessen Sittenlehre aus eben jener Hinneigung zur Entfremdung von der Welt zum Theil hervorgegangen ist, ein fruchtbares Feld finden. Schon in den Anfängen des Christenthums tritt diese Richtung auf und bald geben hervorragende Lehrer durch ihre Abtödtung der irdischen Leidenschaften und Gelüste und durch völlige Abwendung von der Welt ein leuchtendes Beispiel der immer wachsenden Menge der Gläubigen. Diese „Entsagenden" (continentes, ἀσκηταί) bildeten jedoch anfänglich keinen gesonderten Stand in der Gemeinde der Gläubigen. Sie lebten mitten unter ihren Gemeindegenossen, sie hatten weder besondere Befugnisse noch Verpflichtungen, welche ihnen von der Kirche auferlegt worden wären. Sie hatten in freiem Entschlusse ihre Lebensweise nach den von ihnen selbst gestellten strengen Anforderungen eingerichtet. Die Kirche glaubte sogar den asketischen Eifer insbesondere derer, welche Kirchenämter übernommen hatten, zügeln zu müssen, um der Schädigung des Ansehens der Bischöfe und Priester, welche sich der Askese nicht hingaben, vorzubeugen, oder um Irrlehren, die sich damit verbanden, entgegenzutreten. Den Laien, die sich der Askese gewidmet hatten und durch Pflichten eines Kirchenamts nicht an

einen bestimmten Ort gefesselt waren, lag es nahe, durch eine völlige Entfernung aus dem geräuschvollen und verführerischen Leben der Städte sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und dort, losgelöst von der Familie, der Gesellschaft, der Gemeinde, nach ihrer Art den Himmel zu suchen. Diese Aussonderung aus der menschlichen Gesellschaft fand insbesondere ihre Anknüpfung an vorhandene verwandte Erscheinungen in Aegypten. Mit dem Dienste des Serapis hatte sich seit alter Zeit ein vollständiges Mönchswesen verbunden, das seinen Hauptsitz in dem Tempelgebiet zu Memphis hatte. Seit der alexandrinischen Zeit fand der Cultus des Serapis die verbreiteste Ausdehnung in allen Kreisen der Bevölkerung und noch Jahrhunderte lang übte auch in der christlichen Zeit der Gott seine Macht aus.[1]) Insbesondere die Zeiten der Verfolgung mögen Vielen die Veranlassung gegeben haben, durch die Flucht in die Wüste zu gleicher Zeit den Qualen des Märtyrertodes zu entweichen und dem Triebe einer krankhaften Askese zu genügen. Sind unsere Berichte über das Leben dieser Anachoreten, die sich nur durch die freiwillige Verbannung von den übrigen Asketen unterschieden, auch von den Auswüchsen einer überreizten Phantasie durchzogen und wenig Vertrauen erweckend, so liegt doch die Weltflucht einzelner Asketen so sehr in der Natur der

---

[1]) Es ist das besondere Verdienst von *Weingarten* in seinem Aufsatz über den Ursprung des Mönchsthums in der nachconstantinischen Zeit (Zeitschrift für Kirchengeschichte [1876], I, 1 fg.), den Zusammenhang des Mönchswesen mit dem ägyptischen Serapiscultus nachgewiesen zu haben. Doch scheint er in einzelnen Punkten in seiner Kritik der überlieferten Ansichten zu weit zu gehen. Hat er auch wahrscheinlich gemacht, dass die Vita Antonii nicht von *Athanasius* herrührt und dieser nicht vor seiner Rückkehr aus seinem zweiten Exil (346) dem Mönchthum näher getreten ist, so ist doch der Zweifel an der Existenz des Antonius kaum berechtigt.

damaligen Verhältnisse, dass an der Richtigkeit dieser Thatsache schwerlich zu zweifeln ist.[1])

Bildung von Genossenschaften im Orient.

Die Bedeutung des Mönchsthums für die Verfassung der Kirche beginnt jedoch erst mit der Bildung von Genossenschaften der anfänglich vereinzelt lebenden Anachoreten. Erst indem um das Jahr 340 Pachomius Asketen, die sich aus der Welt zurückgezogen hatten, zu einem gemeinschaftlichen Leben nach einer bestimmten Regel in eine Genossenschaft verband, wurde der Grund zu einer neuen, kirchenrechtlich wichtigen Institution gelegt. Nicht dass die Mönche der Askese huldigten, sondern dass innerhalb der christlichen Gemeinden sich Genossenschaften absonderten, welche, dem Gemeindeleben entfremdet, eine höhere Stufe der Frömmigkeit und Sittlichkeit erreichen zu können hofften, als sie selbst den Geistlichen möglich war, wurde der Ausgangspunkt einer für die Kirche und ihre Verfassung wichtigen Entwickelung. Das von Pachomius gegebene Beispiel übte sofort einen ungeheuren Einfluss auf die ganze orientalische Welt aus. Mag auch die Zahl der Mönche, die sich um ihn in seiner Klostercolonie gesammelt haben sollen, stark übertrieben sein, so steht es doch fest, dass wenige Jahrzehnte nach der ersten Gründung eines Klosters in der ganzen östlichen Hälfte des römischen Reichs das Mönchswesen heimisch geworden war und immer grössere Schaaren von Anhängern an sich heranzog. Die grössten und einflussreichsten Lehrer der Kirche begrüssten die neue Erscheinung mit lebhaftem Enthusias-

[1]) Auch in Bezug hierauf ist der Kritik *Weingartens* nicht beizustimmen, so treffend auch von ihm die Schriften des Rufinus und Palladius charakterisirt sind. Die ausserordentlich rasche Ausbreitung des Mönchsthums in Aegypten wäre ohne solche Vorgänge, die immerhin mehr oder weniger vereinzelte gewesen sein mögen, kaum zu verstehen.

mus und Athanasius von Alexandria wie Gregor von Nazianz, Basilius von Neucäsarea wie Chrysostomus von Constantinopel priesen mit begeisterter Bewunderung die Entdeckung des neuen, sichern Weges, der zum Heile führe.

Innere Verfassung der Genossenschaften.

Die innere Verfassung dieser Genossenschaften von Asketen ergab sich von selbst aus ihrem Zweck und ihrer Entstehung.[1]) Die Mitglieder konnten nur Laien seien, da die Geistlichen durch ihr Kirchenamt gebunden die Kirche, an der sie angestellt waren, nicht verlassen durften. Den Mönchen war geradezu verboten, sich weihen zu lassen, und das Verbot ward auf Pachomius selbst zurückgeführt.[2]) Schon frühe musste jedoch das Bedürfniss sich geltend machen, dass in dem Kloster eine eigne Kirche errichtet und Geistliche angestellt werden, um den Gottesdienst zu verrichten.[3])

---

[1]) Die älteste Mönchsregel, die Pachomius seinen Mönchen gegeben hat, ist uns nicht mehr erhalten oder wenigstens nicht mehr aus der mit Zusätzen und Erweiterungen aller Art versehenen Regel, die den Namen des Pachomius führt, in ihren ursprünglichen Bestandtheilen erkennbar. Siehe diese sogenannte Regel des Pachomius in dem Codex Regul. Monast. von *L. Holstenius* (ed. *Brockie*, Aug. Vind. 1759), I, 26 fg. Eine andere Recension dieser Regel mit anderer Kapiteleintheilung und Anordnung bietet der Text dar, den *Gazaeus* seiner Ausgabe des Joh. Cassianus beigefügt hat. (Opp. Cassiani. Duaci 1616. Späterer Nachdruck, Leipzig 1733; hieraus wiederholt bei *Migne*, Patrol. Lat., t. 50, p. 277 sqq.) In dieser jedenfalls noch dem 4. Jahrhundert angehörigen Regel, wie in der Regel des Basilius (*Holstenius*, Cod. Reg., p. 67 sqq.) finden sich nur wenige Bestimmungen über die innere Verfassung der Klöster. Kaum berührt sind darin die Verhältnisse der Klöster und der Mönche zu dem Bischof und zu dem weltlichen Recht.

[2]) Vit. Pachomii, c. 14 (*Boll.* Act. 14 Mai, III, 310). Siehe auch *Joh. Cassianus*, De Institutis Coenobiorum, XI, c. 17 (*Migne*, 49, p. 418). — *Hieronymus*, Ep. 14, ad Helidorum: „Alia monachorum est causa, alia clericorum; clerici pascere oves, ego pascor.“

[3]) *Bingham*, Antiquities, VII, c. 2, § 8 (II, 337 sqq.) und die dort angeführten Stellen *Cassians*. Das Concil von Chalcedon, c. 6, spricht von der Ordination der Geistlichen an den Klosterkirchen.

Der Gründer des Klosters oder der an der Kirche angestellte Priester waren das Haupt der Genossenschaft, das alle Anordnungen für das gemeinsame Leben, die Thätigkeit der Mönche, die Verwaltung des Klosters traf.[1]) Die Aufnahme in das Kloster sollte erst stattfinden, nachdem derjenige, der sich gemeldet, einer Prüfung unterworfen worden war, ob sein Wille, der Welt zu entsagen, auch ein fester sei.[2]) Nachdem ihm die Regeln des Klosters mitgetheilt, erfolgte die Aufnahme, welche als ein Vertrag, den der Aufzunehmende mit dem Kloster abschloss, betrachtet wurde.[3]) Durch diesen Vertrag übernahm der Mönch die Verpflichtung, der Ordnung des Klosters sich zu fügen. Von einem eigentlichen Gelübde der Keuschheit, der Armuth oder des Gehorsams, das er abzulegen gehabt hätte, ist nirgends die Rede. Doch hatten die Mönche bei dem Eintritt in das Kloster sich ihres Vermögens zu entäussern und sollten fernerhin kein Eigenthum mehr erwerben.[4]) Das Vermögen soll aber nicht dem Kloster geschenkt werden, damit nicht der Mönch, der das Kloster bereichert hat, desshalb hochmüthig werde oder bei seinem Austritt

---

[1]) Regula Pachomii, c. 21: princeps monasterii. Ihm sind die praepositi domus untergeordnet, die Vorsteher der einzelnen Häuser, deren Gesammtheit das Kloster bildete.

[2]) Nach der Regel des *Pachomius*, c. 49, soll er mehrere Tage vor der Thüre warten, ehe ihm Einlass gewährt werde; nach der des *Basilius*, c. 6, soll eine genaue Prüfung über sein bisheriges Leben und seinen Entschluss mit ihm angestellt werden, dann aber „oportet ei injungi quaedam laboriosa opera et quae videantur opprobrio haberi a saecularibus, et observari oportet, si libenter haec et libere ac fideliter expleat.“ *Cassian* (Instit. Coenob., IV, c. 3, p. 155. 160) spricht von einer in Aegypten üblichen Zeit von 10 Tagen, während der er vor der Thüre zu harren habe.

[3]) Reg. Bas., c. 7, von denen, die wieder austreten: „Deo teste confessionis suae pactum transgressi sunt.“

[4]) Reg. Bas., c. 4. 5. 29. „Si quis vero proprium sibi esse dicit aliquid, sine dubium alienum se facit ab electis Dei.“

aus dem Kloster dasselbe zurückfordere.[1]) Bei dem Eintritt in das Kloster muss der Mönch sein weltliches Kleid ablegen und durch die einfache schwarze Tracht, die die Klosterordnung vorschrieb, auch äusserlich seine Verachtung der Welt zu bezeugen.[2]) Auch in der Haartracht sollte jeder Schmuck, jede Pflege vermieden werden. Die Mönche sollten das Haar kurz geschoren tragen, nicht aber den Kopf scheeren, wie die Priester und Verehrer der Isis und des Serapis. In der dem Pachomius zugeschriebenen Regel wird den Mönchen sogar verboten, ohne Erlaubniss des Abtes das Haar zu scheeren.[3]) Es scheint, dass gerade die Nachahmung der in dem Serapisdienste gebräuchlichen Tonsur durch diese Verbote verhindert werden sollte, während freilich die Folgezeit lehrt, dass das Verbot unwirksam blieb und die Tonsur, wie das Mönchswesen überhaupt, in dem Dienste des ägyptischen Gottes seinen Ursprung hatte.

Die Mönche, die Glieder der Genossenschaft, waren dem Vorsteher des Klosters, dem Abt, zu vollem Gehorsam

---

[1]) *Cassianus*, Institut. Coenob., IV, c. 4 (p. 156). Viele Klöster hatten schlimme Erfahrungen in dieser Beziehung gemacht.

[2]) Eine bestimmte, überall gleiche Tracht gab es nicht; in jedem Kloster bestanden andere Vorschriften hierüber. Sie richteten sich nach Ortsgebrauch und Klima. *Cassian*, der (Institut. Coenob., I) ein ganzes Buch über die Kleidung der Mönche geschrieben hat, schildert sehr ausführlich die Tracht der ägyptischen Mönche, fügt dann aber c. 11 hinzu: „Haec dicta sint, ne praetermissa de Aegyptiorum habitu videamur. Caeterum a nobis tenenda sunt illa tantummodo, quae vel locorum situs vel provinciae usus admittit.“ (Siehe über dieses in der Ausgabe von *Gazaeus* und deren Nachdrücken fehlende Kapitel die Bemerkungen des Herausgebers von *Bingham*, Antiquit., II, 360).

[3]) *Hieronymus*, In Ezech., c. 44 (V, 547): „. . nec rasis capitibus sicut sacerdotes cultoresque Isidis atque Serapidis nos esse debere.“ *Ambrosius*, Ep. 58 ad Sabinum (III, 1013): „Cum ipsi capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra, si forte Christianus vir attentior sacrosanctae religioni vestem mutaverit, indignum facinus appellant.“ Reg. Pachomii, c. 96: „Nullus attondeat caput absque majoris arbitrio.“

verpflichtet. Die von ihm gegebenen Befehle, seine Anordnungen in Bezug auf Gebete, geistliche Uebungen, Arbeiten u. s. w. hatten sie, wie die Regel des Basilius sagt, bis zum Tode auszuführen.[1]) Cassian sogar verlangt, dass die Mönche die Befehle der Obern ausführen, als wenn sie von Gott kämen.[2]) Der Abt hat über seine Mönche volle Disciplinargewalt. Nach dem Alter und dem Grad der Bildung soll er die nothwendigen Disciplinarstrafen bestimmen.[3]) Letztere bestanden im Ausschluss von dem Gottesdienst oder von dem Zusammenleben mit den übrigen Mönchen, oder in Schlägen oder endlich in der Ausstossung aus dem Kloster.[4])

Den nothwendigen Bedarf zu ihrem Unterhalt sollten sich die Mönche selbst durch Handarbeit verdienen und, wenn wir Cassian in seiner etwas ideal gehaltenen Schilderung des Mönchslebens in Aegypten trauen dürfen, erwarben die dortigen Mönche nicht nur soviel, wie sie zu ihrem Lebensbedarf nothwendig hatten, sondern konnten noch grosse Sendungen von Lebensmitteln nach dem von der Hungersnoth heimgesuchten Libyen senden.[5]) Geschenke sollten von Niemanden angenommen werden.[6]) Was der

---

[1]) Reg. Basil., c. 126: „Mandati quidem observatio est usque ad mortem." *Hieronymus*, Ep. 22 ad Eustochium (I, 119): „Prima apud eos confoederatio est, obedire majoribus, et quicquid jusserint facere."

[2]) Instit. Coenob., c. 10 (p. 162): „Sicque universa complere quaecumque ab eo fuerint praecepta, tamquam si a Deo sint coelitus edita, . . . festinant."

[3]) Reg. Basil., c. 194: „Hoc sit in judicio positum eorum qui praesunt, vel quanto tempore vel quali tempore corripi debeant: quia et aetas et eruditio multam haberi facit differentiam poenitentiae."

[4]) *Cassian*, Instit. Coenob., IV, c. 16 (p. 172): „de regulis diversarum correptionum."

[5]) Instit. Coenob., X, c. 22 (p. 388).

[6]) a. a. O.: „a nullo quicquam ad usum victus sui accipere patiuntur."

Einzelne aber durch seiner Hände Arbeit erwerbe, das gehöre nicht ihm, sondern dem Kloster. Wenn er aber auch als Glied der Genossenschaft in allen Stücken dieselbe Sorgfalt wie der Eigenthümer anwenden solle, da das Vermögen des Klosters ja Allen gehöre, so solle er sich doch nur als Zögling und Diener des Klosters, nicht als Eigenthümer irgend einer Sache betrachten.[1])

Der Vorsteher des Klosters, der Abt, war entweder der Gründer des Klosters selbst oder er wurde von den Mönchen gewählt.[2])

Das Mönchswesen im Abendland.

Nicht mit derselben Begeisterung, wie der Orient, nahm das Abendland das Klosterwesen auf. Trotz der Empfehlungen und enthusiastischen Lobpreisungen eines Ambrosius, Hieronymus und Augustinus drang dasselbe nur langsam ein und hatte mit grossem Widerstande zu kämpfen. In Italien, in Nordafrika, in Spanien kamen ihm die Bevölkerung und selbst ein Theil der Geistlichkeit mit Misstrauen entgegen. Man warf den Mönchen von Seiten des Volkes vor, dass sie ihre Familien verlassen, sie ihres Vermögens berauben, um sich einem unerhörten Lebenswandel hinzugeben.[3]) Die Bischöfe aber waren entrüstet, dass

---

[1]) Instit. Coenob., IV, c. 5 (p. 159), c. 14: „Cumque totam enthecam coenobii suam credat esse substantiam cunctisque rebus, ut omnium, dominus omnem curam sollicitudinemque dependat..... alumnum se potius monasterii reputat ac ministrum, quam dominum cujuscunque rei praesumat.“

[2]) Weder in der Regel des Pachomius noch in der des Basilius findet sich eine Vorschrift über die Bestellung des Vorstehers. *Joh. Cassianus* spricht in den Instit. Coenob., II, c. 3 (p. 80 sqq.) nur von den Eigenschaften, welche der Abt haben soll, gibt aber nebenbei an, dass derselbe gewählt werde „Nullus congregationi fratrum praefuturus eligitur etc....“ Das Concil von Arles von 455, welches einen Streit zwischen dem Kloster Lérins und dem Bischof von Fréjus, in dessen Diöcese das Kloster lag, schlichtete, spricht von dem „abbas proprius, quem sibi ipsa (congregatio) elegerit.“ (*Mansi*, VII, 908.)

[3]) Siehe die Belegstellen aus Hieronymus, Palladius, Salvian, Ru-

Kleriker in dem Mönchsleben eine höhere Stufe der Sittlichkeit und Frömmigkeit als in dem geistlichen Stand erblickten, und waren nicht gewillt zu dulden, dass Geistliche aus Hochmuth und Eitelkeit ihr Kirchenamt aufgeben, um in ein Kloster zu gehen. Das spanische Concil von Saragossa von 380 drohte jedem Kleriker mit dem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft, der sein kirchliches Amt verlasse und Mönch werde. [1])

In Gallien. Auch in Gallien verbreitete sich das Klosterwesen nur langsam. Vor den Thoren Poitiers gründete nach 360 der heilige Martin, der auf seinen Kriegs- und Wanderfahrten im Orient das Mönchswesen aus eigner Anschauung kennen gelernt hatte, das erste Kloster auf gallischem Boden, Locociacum, das spätere Ligugé. Als er dann selbst Bischof geworden, zog er von einer Schaar seiner Mönche umgeben durch das Land, um die heidnischen Tempel zu zerstören und bald mit Wunderthaten, bald mit Gewalt, wie es gerade kam, dem Christenthum den Boden in der Landbevölkerung zu bereiten. Trotz des entschiedenen Widerstandes, den er in dem Episkopat fand [2]), gründete er noch in den letzten Jahren seines vielbewegten Lebens ein grosses Kloster in der Nähe von Tours, Marmoutier (Martini monasterium), um dort in der Mitte von mehr als 80 Mönchen sein Leben zu beschliessen. Nach dem Be-

---

tilius Namatianus bei *Montalembert*, Les moines d'Occident (1860), I, 183 sqq.

[1]) c. 6 (*Bruns*, II, 14): „Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se velut observantiorem legis in monacho videri voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum."

[2]) *Sulpicius Severus*, Dialog, c. 25: „Inter episcopos saevientes cum fere quotidianis scandalis hinc atque inde premeretur..." c. 26: „Nec tamen hinc crimini miscebo populares; soli illum clerici, soli nesciunt sacerdotes" (p. 177 sqq.).

richt seines enthusiastischen Schülers, Sulpicius Severus, haben ihn 2000 Mönche zu Grabe geleitet.

Im Anfang des 5. Jahrhunderts wurde auch der Süden Galliens den klösterlichen Genossenschaften zugänglich gemacht. Im Jahre 413 gründete Honoratus das bald berühmt gewordene Kloster auf der Insel Lérins bei Toulon, das binnen kurzen die Pflanzstädte einer ganzen Generation von gelehrten, geistvollen und frommen Bischöfen wurde. [1]) Wenige Jahre später verwerthete Johannes Cassianus, der sieben Jahre in den ägyptischen Klöstern sich aufgehalten, seine Erfahrungen zur Stiftung des berühmten Klosters St. Viktor zu Marseille, in dem er in Bälde nicht weniger als 5000 Mönche um sich versammelt haben soll. Noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wurde im südlichen Theile des Jura eine ganze Colonie von Klöstern gegründet, deren Mittelpunkt das Kloster Condat war und die von zwei Brüdern Romanus und Lupicinus geleitet wurden. [2])

Weiter nördlich an der Grenze der Provinzen Lugdunensis prima und Senonia wurde um die Mitte des Jahrhunderts das Kloster Reomaus (Moutier St. Jean) gegründet inmitten einer wilden Einöde, die von den Mönchen bald in fruchtbares Feld umgewandelt wurde. Im Südosten am Eingang der Alpen, im Thale des Rhône wurde noch im 5. Jahrhundert das Kloster Agaunum (St. Moritz) gestiftet, das im Jahre 515 durch den burgundischen König Sigismund grossartig erweitert und mit reichen Schenkungen bedacht wurde. [3])

---

[1]) Vgl. *Alliez*, Histoire du Monastère de Lérins, I (Paris 1862).

[2]) Vgl *Jahn*, Geschichte der Burg., II, 354 fg., der sich jedoch selbst unnöthige Schwierigkeiten bereitet durch seine unbegründete Annahme, dass die Vit. Romani, Lupicini und Eugendi, die uns über diese Klöster zuverlässige Nachrichten gewähren, Fälschungen des 16. Jahrhunderts seien (siehe I, 523 fg.).

[3]) Ueber die Gründung und Erweiterung von Agaunum, siehe die Untersuchungen *Jahn's*, II, 287 fg.

Klosterordnungen im Abendland.

Eine allgemein anerkannte Regel, nach welcher die Verfassung und das gemeinschaftliche Leben in diesen Klöstern geordnet gewesen wäre, existirte nicht. Durch die Schriften des Hieronymus und Johannes Cassianus, durch die Uebersetzung der Regel des Basilius, welche Rufinus von Aquileja um 400 verfasste, durch Mönche, die in den Klöstern Aegyptens oder Palästinas gelebt hatten, war vielfach die Kenntniss der orientalischen Mönchsregeln im Abendlande verbreitet worden. Jedes Kloster bildete sich darnach nach eignem Gutdünken und Wahl eine besondere Regel, in der mehr oder weniger den eigenartigen Verhältnissen des Landes und des Klimas Rechnung getragen wurde.[1]) So wird uns erzählt, dass der Stifter des Klosters Reomaus, Johannes, mit zweien seiner Genossen längere Zeit auf der Insel Lérins zugebracht habe, um die dortigen Einrichtungen kennen zu lernen, seinem Kloster aber die Regel der Väter als Richtschnur gegeben habe.[2]) Noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gab Aredius dem von ihm gestifteten Kloster St. Yrieux (monast. Atanense) bei Limoges nicht eine einzelne Klosterregel, sondern die des Basilius und der übrigen Väter sowie die Schriften des Cassian als Normen.[3])

Doch zeigte sich bald die Nothwendigkeit, die dem Orient entstammten Regeln, die berechnet waren für ein anderes Klima und für andere Menschen mit geringern Lebensbedürfnissen, aber mit um so ausschweifenderer

---

[1]) *Joh. Cassian*, Instit. Coenob., II, c. 2 (p. 78): „Tot propemodum typos ac regulas usurpatas vidimus, quot monasteria cellasque conspeximus."

[2]) Vit. Joh. Reomaen. abbatis (*Mabillon*, Acta Sanct., I, 634), c. 3: „regulae instituta patrumque exempla... monasterio non patitur."

[3]) *Gregor. Tur.*, Hist. Franc., X, c. 29: „..coenobium fundavit, in quo non modo Cassiani, verum etiam Basilii et reliquorum abbatum, qui monasterialem vitam instituerunt, celebrantur regulae."

Phantasie in manchen Punkten abzuändern, um ihre Anwendung auf die gallischen Mönche zu ermöglichen. Schon im Anfang des 5. Jahrhunderts hatten die Mönche, die nur durch die mächtige Erscheinung eines Martin von Tours dem Weltgetümmel entzogen worden und bemüht waren, es den ägptischen Mönchen gleich zu thun, es für unmöglich erklärt, in Gallien die orientalischen Fastengebote zu halten. Sie seien Gallier, wiederholten sie, und bedürften um zu leben, kräftiger Speise. Hatte Athanasius das Fasten für die Speise der Engel erklärt, so meinten sie, davon könne ein gallischer Magen nicht satt werden.[1])

Was der Mensch unter dem Himmel Aegyptens oder Syriens vertrage, das könne der Schwachheit eines gallischen Körpers nicht zugemuthet werden, erklärten die Mönche der Klöster im Jura ihrem Abte.[2])

Aber auch abgesehen von den an den Körper gestellten Anforderungen konnte die Strenge der Vorschriften des Orients nur mit Mühe im Abendlande aufrecht erhalten werden. Schon Johannes Cassianus klagt, dass in den Klöstern des Westens die Mönche mit nichten auf ihr Privatvermögen verzichtet hätten. Da habe jeder Mönch seinen wohlverschlossenen und versiegelten Kasten und Schrank, in dem er das verwahre, was er sich bei dem Eintritt in das Kloster von seinem Vermögen zurückbehalten

---

[1]) *Sulpicius Severus*, Dial., I, c. 4 (p. 156): „Qui nos edacitatis fatiges: sed facis inhumane, qui nos, Gallos homines, cogis exemplo anglorum vivere... quod, ut saepe testatus sum, Gallus sumus.“ Vgl. die Stelle bei *Athanasius*, De Virgin., c. 7 (II, 87). *Cassian*, Instit. Coenob., IV, c. 11 (p. 163), gesteht zu, dass wegen der aeris temperies und qualitas nostrae fragilitatis die Regeln der ägyptischen Klöster nicht in ihrer ganzen Strenge in Gallien angewandt werden können.

[2]) Vit. Eugendi, abbatis Condatescensis, c. 21 (*Mab.*, Act., I, 575).

und was er seitdem erworben habe. Jeder Scham bar, trage man Schlüssel und Siegelring offen zur Schau.[1])

Noch weniger konnte die andere Vorschrift aufrecht erhalten werden, dass Mönche nicht in den geistlichen Stand treten sollen. Freilich hatte sich auch im Orient die Durchführung dieses Verbots als unmöglich erwiesen. Mit dem steigenden Ansehen der Klöster, wurde es mehr und mehr Sitte, dass die Bischöfe aus den Mönchen ihren Klerus zu rekrutiren suchten und dass bei Erledigung eines Bischofssitzes die Augen der Gemeinde sich auf ein berühmtes Kloster und dessen Insassen wandten. In vielen Gegenden wurden einzelne Klöster geradezu als die Bildungsanstalten für den Klerus, und insbesondere die Bischöfe betrachtet.[2]) Im Jahre 398 wies Kaiser Arcadius die Bischöfe an, im Falle es ihnen an Klerikern fehle, dieselben aus den Mönchen, die schon erprobt seien, zu nehmen.[3]) Andererseits hatte auch jene Anschauung, die in den ersten Zeiten der Begeisterung über das Mönchthum und seine Askese den Bischöfen gefährlich zu sein schien, dass nämlich der Kleriker in dem Kloster einen höhern Grad der Gottseligkeit erreichen könne als im Dienste der

---

[1]) Instit. Coenob., IV, c. 13 (p. 170): „Ad haec nos miserabiles quid dicemus, qui in coenobiis commorantes ac sub abbatis cura et sollicitudine constituti peculiares circumferimus claves... etiam annulos, quibus recondita praesignemus, in digitis palam gestare nos non pudet, quibus non solum cistellae vel sportae, sed et arcae quidem vel armaria ad ea, quae congerimus vel quae egressi de saeculo reservavimus, condenda sufficiunt."

[2]) Zahlreiche Belegstellen hierfür aus den Kirchenschriftstellern der Zeit bei *Bingham*, Antiquit., VII, c. 2, § 8 (II, 340) und *Thomassimus*, P. I, L. III, c. 13.

[3]) c. 32, Cod. Theod., XVI, 2: „Si quos forte episcopi de esse sibi clericos arbitrantur, ex monachorum numero rectius ordinabunt, non obnoxios publicis privatisque rationibus cum invidia teneant, sed habeant jam probatos."

Kirche, jene Anschauung hatte nicht die Herrschaft behaupten können. Im Gegentheil brach doch auch im Kloster bald die menschliche Natur wieder durch und warnend musste Cassian seine Stimme erheben gegen die Mönche, die von Eitelkeit und Ehrgeiz getrieben zu Priestern oder Diakonen sich weihen lassen. Bischöfe und Frauen solle der Mönch gleicher Weise scheuen.[1])

Um diesen von zwei Seiten kommenden Versuch, die Klosterdisciplin durch Eintritt in den Klerus zu durchbrechen, entgegenzuarbeiten, wurde deshalb im Jahre 506 von dem Concil von Agde die Vorschrift gegeben, dass kein Mönch ohne Erlaubniss des Abtes von einem Bischof geweiht werden dürfe.[2])

Verhältniss der Klöster zum Bischof.

Wie die einzelnen Laien und Kleriker des Bisthums, so waren auch die klösterlichen Genossenschaften der Laien der kirchlichen Gewalt des Bischofs unterworfen. Die an der Kirche des Klosters angestellten Geistlichen hatten, auch wenn sie der Genossenschaft angehörten, keine andere Befugniss, als die, welche den an Landkirchen angestellten Geistlichen zukamen. Sie waren von dem Bischof abhängig, der ihnen nach Belieben die Ausübung der ihm zustehenden Functionen übertragen konnte, wie andern Geistlichen auch.[3])

---

[1]) Instit. Coenob., XI, c. 14 (p. 412): „Non numquam vero clericatus gradum et desiderium presbyterii vel diaconatus inmittit.... Agitur itaque infelix anima tali vanitate velut profundissimo sopore delusa..." c. 17 (p. 418): „omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos."

[2]) c. 27: „Si necesse fuerit clericum de monachis ordinari, cum consensu et voluntate abbatis praesumat episcopus." Schon das Concil von Arles von 455 hat bestimmt, „....neque .... episcopus .... aliquem ex laica multitudine clericum, nisi abbate petente, praesumat" (*Mansi*, VII, 908).

[3]) So hatte z. B. der Bischof, das Recht zu taufen, fünf Priestern des Klosters zu Bethlehem übertragen. *Hieronymus*, ad Pammachium contra Johann. Hierosol, c. 42: „Et certe quinque presbyteri erant in monasterio, qui suo jure poterant baptizare" (II, 452).

Indessen je zahlreicher und einflussreicher die Klöster wurden, je mehr die Mönche durch die ihnen zu Theil werdende Verehrung und das Bewusstsein, über den Geistlichen zu stehen, von Selbstgenügsamkeit und Hochmuth erfüllt wurden, um so weniger konnten Streitigkeiten zwischen den Klöstern und den Diöcesanbischöfen ausbleiben. Es machte sich das Bedürfniss geltend, das Verhältniss der Klöster zu den Bischöfen durch feste Normen zu regeln. Dies geschah durch das Concil von Chalcedon, das in mehrern Canones gemeingiltige Sätze über die Stellung der Klöster und der Mönche in der Kirche aufstellte.

1) Die an den Klosterkirchen angestellten Geistlichen wie die Laienmönche sind der kirchlichen Gewalt des Bischofs unterworfen.[1]) Dagegen aber sollen die, welche ein wahres und ächtes Mönchsleben führen, der gebührenden Ehre geniessen.

2) Geistliche an Klosterkirchen, welche dem Bischof den Gehorsam verweigern, sollen abgesetzt, ungehorsame Mönche, wie andere Laien, excommunicirt werden (c. 8). Derselben Strafe werden die Mönche unterworfen, welche Simonie treiben oder in simonistischer Weise eine Weihe zu erlangen suchen (c. 2).

3) Der Bischof hat eine sorgfältige Aufsicht über alle Klöster zu führen.[2])

4) Kein Kloster darf ohne Genehmigung des Bischofs errichtet werden.[3])

5) Ein mit Genehmigung des Bischofs errichtetes und geweihtes Kloster darf nicht mehr aufgehoben; die Gebäude

---

[1]) c. 4: „τοὺς καϑ' ἑκάστην πόλιν καὶ χώραν μονάζοντας ὑποτετάχϑαι τῷ ἐπ σκόπῳ."

[2]) c. 4: „τὸν μέντοι ἐπίσκοπον τῆς πόλεως χρὴ τὴν δέουσαν πρόνοιαν ποιεῖσϑαι τῶν μοναστηρίων."

[3]) c. 4: „ἔδοξε μηδένα μηδαμοῦ οἰκοδομεῖν μηδὲ συνιστᾶν μοναστήριον ἢ εὐκτήριον οἶκον παρὰ γνώμην τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου."

dürfen nicht mehr zu weltlichen Zwecken bestimmt werden. Die einem Kloster gehörenden Güter dürfen demselben nicht mehr entzogen werden.[1]) Die Uebertretung dieser Bestimmungen wird mit kirchlichen Strafen bedroht.

Indessen begnügte sich das Concil von Chalcedon nicht, durch diese Bestimmungen das Verhältniss der Klöster zu den Bischöfen zu regeln.

Pflichten der Mönche.

Die Gründung der klösterlichen Genossenschaften war zunächst nicht von den Organen der Kirche ausgegangen. Sie war das Werk von Laien gewesen, die durch ihren Eintritt in eine solche Gemeinschaft in ihren Pflichten und Befugnissen gegenüber der Kirche in keiner Weise eine Aenderung erfuhren. Die besondern Pflichten, welche den Mönchen durch die Klosterregel auferlegt wurden und die sie freiwillig übernommen hatten, waren zwar religiöse, aber zunächst keine kirchlichen Pflichten. Ein eigentliches Gelübde wurde nicht abgelegt. Derjenige, der sich der Genossenschaft anschloss, sollte zwar für Lebenszeit auf alle Güter und Freuden der Welt Verzicht leisten; aber diese Verzichtleistung hatte weder im rechtlichen noch im kirchlichen Sinne eine bindende Kraft. Mit andern Worten: Der Austritt aus der Genossenschaft stand frei, wie die Genossenschaft selbst auch die Befugniss hatte, denjenigen, der die Bedingungen des Zusammenlebens nicht beobachtete, auszuschliessen.[2]) Der Austritt wurde als Verletzung

---

[1]) c. 24: „Τὰ ἅπαξ καθιερωθέντα μοναστήρια κατὰ γνώμην ἐπισκόπου μένειν εἰς τὸ διηνεκὲς μοναστήρια, καὶ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς πράγματα φυλάττεσθαι τῷ μοναστηρίῳ, καὶ μηκέτι δύνασθαι γίνεσθαι ταῦτα κοσμικὰ καταγώγια.“

[2]) Die Befugniss des Abtes, Mönche, die sich der Regel nicht fügen wollen, auszuschliessen, ist schon in der Reg. Basilii ausdrücklich erwähnt. c. 7: „...si forte propositum suum transgressi fuerint, nec videri eos oportet amplius, tamquam eos qui in Deum deliquerunt.“ *Cassian*, Instit. Coenob., IV, c. 16 (p. 172). „Vel plagis emendantur vel expulsione purgantur.“

der übernommenen Verpflichtung von Seiten des Mönchs betrachtet, aber war kein kirchliches Disciplinarvergehen. Es kam, wie es scheint, besonders in dem Abendland häufig genug vor, dass die erste Begeisteruug, welche zum Eintritt in das Kloster veranlasst hatte, nicht vorhielt und Mönche die schwarze Kutte abwarfen, um wieder in das Leben einzutreten.[1]) Cassian selbst erwähnt eines Falles, in dem ein Mönch seine fleischlichen Gelüste nicht zügeln konnte, desshalb das Kloster verliess und eine Frau nehmen wollte.[2]) Ferner musste es bei der grossen Menge, des zum Theil sehr wenig gebildeten Volkes, das sich in die Klöster drängte, häufig mit grossen Schwierigkeiten verbunden gewesen sein, in dem Kloster die Disciplin und Ordnung aufrecht zu erhalten und die Regel durchzuführen. Die Klöster, die ursprünglich nur in Wüsteneien und Ein-

---

[1]) *Cassian*, Instit. Coenob. IV, c. 4 (p. 156). Der Eintretende soll sein Vermögen nicht an das Kloster abtreten. „Quod omnimodis observari debere, multis sunt experimentis frequenter edocti. Nam per alia minus cauta monasteria simpliciter quidem suscepti eorum, quae intulerant quaeque in Dei opere fuerant dispensata, cum ingenti post blasphemia redhibitionem poscere tentaverunt."

[2]) Collationes Patrum, II, c. 13 (*Migne*, t. 49, p. 545). „Confitetur ut quia.. monachus esse non posset, nec refraenare stimulos carnis et impugnationis remedia consequue jam valeret, uxorem duceret et relicto monasterio reverteretur ad saeculum." Siehe auch Collat., XXIV, c. 1 (p. 1282). Sehr lehrreich ist die von *Hieronymus* erzählte Geschichte des Mönchs Malchus (II, 42 sqq.), der, nachdem er viele Jahre im Kloster geweilt, Heimweh bekommt. Er will nach Hause gehen, seine alte Mutter trösten und die väterliche Erbschaft antreten (ut partem.. monasterio constituerem, partem in sumtuum meorum solatio reservarem). Der Abt will ihn mit Bitten zurückhalten, er aber verlässt doch das Kloster (putans illum non meam salutem, sed suum solatium quaerere), heirathet unterwegs, wird gefangen und hält es nach vielen Fährlichkeiten, die ihm zustossen, schliesslich doch für das gerathenste, wieder in das Kloster zurückzukehren, wo er auch, ohne dass von einer Bestrafung die Rede wäre, freundlichst wieder aufgenommen wird.

öden angelegt worden waren, rückten bald in die Nähe grosser Städte und brachten die Mönche den Verführungen einer überfeinerten Kultur wieder nahe.[1]) Zum Entsetzen der eleganten Aristokratie, die in den Städten nur dem Lebensgenuss nachjagte, zum Spott und Gelächter des niedern Pöbels zeigten sich nun auch bald Mönche in den Strassen, „eine Rasse schmutziger Thiere, die kaum den Namen Menschen verdienen", wie der Dichter Eunapius[2]) von ihnen sagt. Nach kurzer Zeit jedoch hatten die Mönche auch dort sich heimisch gemacht, trieben sich überall umher, zogen zur Zerstörung irgend eines heidnischen Tempels lärmend durch die Strassen und die Umgegend, oder leisteten bei einer Bischofswahl dem von ihnen begünstigten Candidaten thatkräftige Hülfe mit ihren Stimmen und ihren Fäusten. Durch diese Missbräuche veranlasst, hat Kaiser Marcian auf dem Concil von Chalcedon beantragt, das Verhältniss der Klöster zu den Bischöfen und die Pflichten der Mönche kirchlich zu ordnen. In Folge der von ihm gemachten Vorlagen[3]) hat das Concil von Chalcedon zuerst die Pflichten der Mönche für kirchliche Pflichten erklärt und deren Uebertretung mit kirchlicher Strafe bedroht. Da-

---

[1]) *Augustinus*, De opere monachorum, c. 22 (VIII, 1836): „Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili vel etiam liberati... et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebeio labore."

[2]) Eunap. Vit. Ardesii (bei *Gibbon*, Geschichte des Verfalls u. s. w. des Römischen Reichs; übersetzt von *Sporschill*, S. 947). *Salvian*, De Gubernatione Dei, c. VIII, von dem Pöbel von Carthago, wenn ein Mönch sich blicken lässt: „Improbissimis cachinnis et detestantibus videntium sibilis quasi taureis caedebatur."

[3]) Act. VI., Concil von Chalced. (*Mansi*, VII, 173). Der Kaiser erklärte es für angemessener, wenn diese Vorschriften durch die Kirche selbst gegeben würden als durch Staatsgesetz; „πρέπον ἡγησάμενος, παρ' ὑμῶν ταῦτα κανονικῶς κατὰ σύνοδον τυπωθῆναι ἢ νόμοις θεσπισθῆναι ἡμετέροις."

mit war das Mönchsinstitut aus einer aus Freiwilligkeit hervorgegangenen, auf dem freien Willen der Betheiligten beruhenden Genossenschaft zu einem kirchlichen Institut geworden, dessen Normen von der Kirche anerkannt und geschützt wurden. Das Concil sanktionirte folgende Grundsätze:

1) Die Mönche dürfen ihr Kloster nicht verlassen, nicht in den Städten umherlaufen, nicht mit kirchlichen oder weltlichen Angelegenheiten sich beschäftigen. Sie sollen dem Fasten und dem Gebete obliegen und nur, wenn in einem Nothfalle der Bischof ihnen einen besondern Auftrag ertheilt, dürfen sie in der Welt erscheinen (c. 4. 23).

2) Kein Sklave darf ohne Erlaubniss seines Herrn in einem Kloster als Mönch aufgenommen werden (c. 4).

3) Kein Mönch darf aus dem Kloster austreten. Ein Mönch, der den von ihm gewählten Beruf aufgibt und ein Staatsamt übernimmt, wird mit dem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft bedroht, wenn er nicht wieder reuig in das Kloster zurückkehrt.[1])

4) Mönche dürfen nicht heirathen, bei Strafe des Kirchenbannes. Doch hat der Bischof die Befugniss, Milde gegen sie zu üben, d. h. die Excommunication über sie gar nicht zu verhängen oder sie wieder aufzuheben.[2])

Diese wichtigen Bestimmungen, welche die Grundlagen bilden für die kirchliche Geltung der Mönchsregeln, wurden sofort von der ganzen Kirche angenommen, beibehalten und nur im einzelnen weiter ausgeführt. So ward auch in Gallien von dem zweiten Concil von Arles (c. 25) wiederholt, dass kein Mönch seinen Stand verlassen dürfe bei

---

[1]) c. 7: „Τοὺς ἅπαξ.. μονάσαντας ὡρίσαμεν μήτε ἐπὶ στρατείαν μήτε ἐπὶ ἀξίαν κοσμικὴν ἔρχεσθαι· ἢ τοῦτο τολμῶντας καὶ μὴ μεταμελομένους, ὥστε ἐπιστρέψαι ἐπὶ τοῦτο ὃ διὰ θεὸν πρότερον εἵλοντο, ἀναθεματίζεσθαι.“

[2]) c. 16. Vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 520.

Strafe des Bannes. Das Concil von Vannes von 465 erklärte (c. 6), dass ein Mönch, der ohne Erlaubnissschein des Bischofs sein Kloster verlasse, mit Schlägen gezüchtigt werden solle. Dasselbe Concil trat der Neigung der Mönche sich von der Genossenschaft abzusondern und als Einsiedler in irgend eine Hütte sich zurückzuziehen, entgegen. Nur lang erprobten Mönchen solle der Abt gestatten können, innerhalb der Klostermauern gesonderte Zellen zu beziehen (c. 7). Endlich verbot dasselbe Concil, dass ein Abt mehrern Klöstern oder Zellen vorstehe. Nur dürfe er der feindlichen Einfälle wegen in der Stadt noch eine Wohnung haben, um sich in Kriegsgefahr dorthin zurückziehen zu können (c. 8).

Die von dem vierten ökumenischen Concil aufgestellten Grundsätze kamen auch zur Anwendung in dem Streite, in welchen das berühmte Kloster Lérins mit seinem Diöcesanbischof von Fréjus gerathen war. Die Metropolitansynode von Arles von 455 erklärte, dass das Kloster unter der kirchlichen Obergewalt des Bischofs stehe. Die Geistlichen sind allein von dem Bischof zu weihen; von dem Bischof allein muss das Chrisma erbeten werden; der Bischof ist berechtigt, die Firmung vorzunehmen; Kleriker fremder Diöcesen dürfen allein mit seiner Zustimmung in das Kloster aufgenommen und zu einem Kirchenamte berufen werden. Andererseits aber erkennt das Concil auch an, dass in allen innern Verhältnissen des Klosters der Abt allein zu entscheiden und anzuordnen hat, dass die Mönche, die nicht Geistliche sind, diesem allein unterstehen und dass der Bischof ohne Genehmigung des Abts keinen Mönch weihen darf. Die von dem Gründer des Klosters gegebene Regel soll in allen Stücken beobachtet werden.[1])

---

[1]) *Mansi*, VII, 908: „laica vero omnis monasterii congregatio ad solam et liberam abbatis proprii, quem sibi ipsa elegerit, ordinationem

Die Klöster und das weltliche Recht.

Die Klöster wurden von dem Recht unzweifelhaft als Corporationen anerkannt, denen die Befugniss Vermögen zu erwerben und zu besitzen zustand. Sie bedurften keiner besondern staatlichen Genehmigung, wie die meisten Privatcorporationen, da schon nach dem ältern Recht zu religiösen Zwecken ohne besondere Genehmigung Corporationen gebildet werden konnten unter der Voraussetzung, dass sie nicht durch Verfolgung anderer Zwecke oder durch ihre Organisation zu collegia illicita wurden.[1]) So wird auch die klösterliche Genossenschaft bezeichnet als collegium, als corpus fraternitatis.[2]) Den Klöstern wurde sogar im Jahre 434 ein Erbrecht von dem Nachlass der Mönche, welche ohne Testament gemacht zu haben oder Verwandte oder eine Witwe zu hinterlassen, gestorben sind, gegeben, wie den Kirchen ein Erbrecht an dem Nachlass der an ihnen angestellten Geistlichen.[3])

Geltung des gemeinen Rechts für die Mönche.

Abgesehen von dieser einen Bestimmung unterstanden die Mönche durchweg dem gemeinen Recht. Sie waren in keiner Beziehung in ihrer Rechtsfähigkeit beschränkt. Sie

---

dispositionemque pertineat, regula, quae ab fundatore ipsius monasterii dudum constituta est, in omnibus custodita."

[1]) L. 1, § 1, D., de collegiis et corporibus, 47, 22. „Religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra Senatusconsultum, quo illicita collegia arcentur" (*Marcian*, L. III Instit.). Es liegt kein Grund vor, diese Bestimmung nur als eine von Justinian aufgenommene antiquarische Notiz zu betrachten. War sie auch zunächst nur auf die heidnischen Brüderschaften u. s. w. berechnet, so bezog sie sich doch später auf die religiösen Genossenschaften der christlichen Zeit, d. h. eben auf die Klöster.

[2]) *Cassian*, Instit. Coenob., IV, c. 4: „facultates ejus, qui collegio monachorum adscribitur." c. 5 (p. 156. 159).

[3]) c. 1, Cod. Theod., V, 3: „Si..... monachus... nullo condito testamento decesserit, nec ei parentes utriusque sexus vel liberi vel si qui agnationis cognationisve jure junguntur vel uxor extiterit, bona, quae ad eum pertinuerint, ... monasterio, cui fuerat destinatus, omnifariam socientur."

blieben, soweit sie nicht selbst darauf verzichteten, im vollen Besitz ihres Vermögens und ihrer Familienrechte. Durch Eintritt in ein Kloster konnten sie sich weder ihrer privatrechtlichen noch öffentlich rechtlichen Verpflichtungen entziehen. Valentinian III. verbot ausdrücklich, Sklaven oder Colonen in das Kloster aufzunehmen.[1]) Auf den Antrag Kaiser Marcians hat das Concil von Chalcedon den oben erwähnten Beschluss gefasst, dass Sklaven nicht ohne Zustimmung des Herrn Mönche werden dürfen.[2]) Als in den ersten Zeiten, da die Klöster in Aegypten einen ungeheuren Zulauf hatten, viele Kurialen sich durch den Eintritt in die entfernt liegenden Klöster den ihnen obliegenden öffentlichen Pflichten zu entziehen suchten, bestimmte Kaiser Valens, dass sie nöthigen Falls mit Gewalt herausgeholt und zurück gebracht werden sollen, wenn sie nicht vorziehen, auf ihr Vermögen zu Gunsten derer, die in der Kurie die Leistungen statt ihrer erfüllen können, zu verzichten.[3]) Auch in Beziehung auf die übrigen öffent-

[1]) Leg. Nov. Valentiniani III., tit. 34, § 3.

[2]) Siehe oben S. 350.

[3]) c. 63, Cod. Theod., XII, 1, wahrscheinlich von 365. *Hieronymus* (Chronic. ann. 376) und *Orosius* (Hist., VII, c. 33) erzählen, Kaiser Valens habe nach dem Tode Valentinians (375) eine grosse Verfolgung der Mönche durch ein Gesetz befohlen und das Gesetz gegeben „ut monachi militarent; nolentes fustibus jussit interfici“. *Gothofredus* hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass es sich nur um die Ausführung des obigen Gesetzes gehandelt habe (Commentar zu c. 63, IV, 434 sqq.). Die von *Pagi* (Crit. in *Baron.*, ann. 375, n. 12 sqq.) hiergegen gemachten Bemerkungen sind wenig stichhaltig, wenn die Feindschaft des Hieronymus und Orosius gegen den arianischen Kaiser in Betracht gezogen wird. Dass unter militia nicht Kriegsdienst, sondern öffentlicher Dienst in Staats- und Gemeindeamt bedeute, ist bekannt. Das Gesetz von 365 wurde übrigens später auf das ganze Reich ausgedehnt und, nachdem es seiner Beziehung auf Aegypten entkleidet worden, auch in den Cod. Just. aufgenommen (c. 26, Cod., X, 31).

lich rechtlichen Verpflichtungen gewährte der Eintritt in das Kloster keine Befreiung. Hatte der Mönch sich seines Vermögens nicht völlig entäussert, so war er nach wie vor steuerpflichtig, wie in der Regel des heiligen Basilius ausdrücklich anerkannt wird.[1]) Ebenso waren die Mönche verpflichtet, Vormundschaften zu übernehmen, zu denen sie gesetzlich berufen wurden.[2])

Die Mönche waren demnach Laien, welche mit Ausnahme des obenerwähnten, wenig praktischen Erbanspruchs der Klöster, durchweg denselben Rechtssätzen wie alle übrigen Laien unterstanden.[3])

Frauenklöster.

Wie es schon seit der ältesten christlichen Zeit Männer gab, welche sich einem strengen asketischen Leben widmeten, ohne desshalb aus dem Kreise der Laien auszuscheiden, so ergriff dieser Zug nach Abtödtung der Leidenschaft und Sinnlichkeit in noch höherm Maasse den weiblichen Theil der Christengemeinde. Der verbreitete Glaube an die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens gewährte einen besondern Anreiz, der Jungfräulichkeit sich zu widmen, ohne dass jedoch diese Frauen, sowenig wie die Männer, sich durch ein feierliches Gelübde verpflichteten, den von ihnen gefassten Beschluss während des ganzen Lebens aufrecht zu halten. Cyprian hat in einer häufig angeführten Stelle den Jungfrauen, welche sich Christus gewidmet haben, dann

---

[1]) c. 196 (p. 107). „...hi obnoxii sunt tributis Caesaris, apud quos invenitur Caesaris census et imago. Si quid ergo tale etiam iste veniens ad fratres secum detulit, obnoxius est ad exsolvendum debitum."

[2]) Concil von Chalcedon, c. 3.

[3]) Vorübergehend hatte Theodosius der Grosse ihnen die Beschränkung auferlegt, dass sie die Städte nicht betreten dürfen, um ihren Agitationen, Wühlereien und Eingriffen in die Rechtspflege (siehe oben S. 310) vorzubeugen. c. 1, Cod. Theod., XVI, 3, von 390. Doch schon nach zwei Jahren wurde dieses Verbot wieder aufgehoben. c. 2, h. t.

aber ihre Leidenschaft nicht beherrschen können oder wollen, gerathen, lieber zu heirathen als der Sünde zu verfallen.[1]) Schon im Anfang des 4. Jahrhunderts war es jedoch Sitte, dass der Beschluss, ein eheloses Leben zu führen, durch ein feierliches Gelübde verstärkt wurde. Den Bruch dieses Gelübdes betrachtete die Kirche als ein kirchliches Vergehen und bedrohte ihn mit kirchlichen Disciplinarstrafen. Nach dem Concil von Elvira 306 (c. 13) sollen Jungfrauen, die sich Gott geweiht haben, ihrem Gelübde aber untreu werden, auf Lebenszeit aus der Kirche ausgeschlossen sein, wenn sie nicht bereuen und Busse thun; in diesem Falle solle ihnen am Lebensende die Kirchengemeinschaft wieder gewährt werden. Weniger streng war das Concil von Ancyra von 314 (c. 19), das den Jungfrauen, die ihr Versprechen nicht halten, nur mit der Strafe derjenigen, die eine zweite Ehe eingehen, droht, d. h. mit einer kurzen Busszeit.[2])

Diese gottgeweihten Jungfrauen wurden, wenn sie arm waren, von der Kirche unterhalten und waren desshalb in ein Verzeichniss (Canon) eingetragen.[3])

Ihren Bedürfnissen musste die Vereinigung in klösterliche Genossenschaften in hohem Maasse entsprechen und, wenn die Tradition recht berichtet, so wurden in der ägyptischen Wüste kurze Zeit nach Gründung der Mönchsklöster von den weiblichen Verwandten der Väter des Klosterwesens auch für die gottgeweihten Jungfrauen Klöster

---

[1]) Ep. 4, ad Pompon. (p. 472 sqq.). „Quod si ex fide se Christo dicaverunt, pudice et caste sine ulla fabula perseverent; ...si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est nubant, quam in ignem delictis suis cadant.“

[2]) Siehe Concil von Laodicea, c. 1. Basilius der Grosse hatte für sie die Busszeit auf ein Jahr festgesetzt. *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 339.

[3]) *Bingham*, Antiquities, VII, c. 4, § 1 (II, 398). *Thomassinus*, P. I, L. III, c. 42, n. 5.

errichtet. Jedoch hatte diese Einführung des gemeinschaftlichen Lebens keineswegs die Folge, dass nun alle Jungfrauen und Witwen, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hatten, in ein Kloster eintreten mussten. Die Verbreitung der Frauenklöster scheint vielmehr nicht so rasch vor sich gegangen zu sein, wie die der Mönchsklöster. Trotz Uebernahme des Gelübdes stand es den Einzelnen frei, in ein Kloster zu treten oder in ihrer bisherigen Umgebung weiter zu leben. So bestimmte das III. Concil von Carthago von 397 (c. 33), dass der Bischof für gottgeweihte Jungfrauen, welche ihre Verwandten, bei denen sie bisher gelebt haben, verloren hätten, Sorge tragen soll. Er soll sie entweder einem Frauenkloster oder einer ältern Frau anvertrauen, mit der sie leben sollen, um ihren guten Ruf zu bewahren.

Eben weil die Uebernahme der Ehelosigkeit nur durch ein feierliches Gelübde erfolgte, dessen Verletzung mit Strafe von der Kirche bedroht wurde, konnte auch die Ablegung desselben nur vor dem Bischof erfolgen und fand unter besondern Ceremonien statt. Schon das Concil von Carthago von 386 (c. 3) hatte die Benediktion einer Jungfrau, die sich feierlich durch ein Gelübde Gott geweiht hat, für eine dem Bischof ausschliesslich zustehende Befugniss erklärt. Die spätern Concilien haben dies bestätigt.[1]) Diese feierliche Einkleidung und Benediktion sollten wegen der damit verbundenen Folgen nicht vor einem be-

[1]) Concil von Hippo von 393, c. 34. Doch darf der Priester mit Erlaubniss des Bischofs die Benediktion vornehmen. Damit übereinstimmend III. Concil von Carthago von 397, c. 36. Siehe auch Concil von Carthago von 418, c. 18 (Cod. eccl. Afric., c. 126). In Gallien bestand derselbe Grundsatz. Nach dem Concil von Riez von 439, c. 5, darf der zum Chorbischof degradirte Bischof Armentarius, weil er Bischof ist, Jungfrauen benediciren. Siehe auch Statuta eccl. ant., c. 11.

stimmten Lebensalter stattfinden. Die Kirche hatte zunächst das 25. Jahr als Regel aufgestellt, jedoch Abweichungen zugelassen.[1] Indessen wurden nicht selten von den Eltern und Verwandten die jungen Mädchen genöthigt, das Keuschheitsgelübde abzulegen, um sie zur Verzichtleistung auf ihr gegenwärtiges und auf das aus der Erbschaft ihrer Eltern zu erwartende Vermögen zu bringen. Um dieser Vergewaltigung und der unbedachten Uebernahme der Verpflichtung zur Ehelosigkeit vorzubeugen, bestimmte Kaiser Majorian im Jahre 458, dass keine Jungfrau vor vollendetem 40. Jahre das Gelübde der Keuschheit in giltiger Weise ablegen könne. Jungfrauen, die von den Eltern gezwungen vor dem 40. Jahre ein solches Gelübde abgelegt haben, können trotzdem heirathen, ohne sich eines Verbrechens gegen Gott schuldig zu machen; denn die christliche Religion halte es für besser, dass Jungfrauen heirathen, als dass sie der Sünde verfallen.[2] Eltern, welche ihre Töchter nöthigen vor dem 40. Jahre den Schleier zu nehmen oder dies auch nur gestatten, werden mit Verlust eines Drittels ihres Vermögens bedroht. Ebenso eine ihrer Eltern beraubte Waise, die freiwillig diesen Schritt thut. Diakonen, welche bei der Ablegung des Keuschheitsgelübdes einer Jungfrau unter 40 Jahren mitwirken, werden mit Verlust des gesammten Vermögens bestraft.[3]

---

[1] Concil von Hippo von 393, c. 1; Concil von Carthago von 418, c. 18. Von Basilius war das 16. oder 17. Jahr bestimmt worden. Siehe *Bingham*, l. c., § 5 (p. 401).

[2] Leg. Nov., Majoriani, tit. VI, § 3. „Neque enim sacrilega judicanda est, quae se hoc ante noluisse aut certe non posse complere appetiti conjugii honestate prodiderit, cum christianae religionis institutio atque doctrina melius esse censuerit, virgines nubere quam impatientiae ardore naturali professae pudicitiae non servare virtutem.“

[3] § 2. „Diaconi qui huic rei ministerium contra interdicta praebuerint, proscriptione plectantur.“ Es darf daraus geschlossen werden, dass, wie der Archidiakon vor Aufnahme in den geistlichen Stand zu

Mit der feierlichen Ablegung des Keuschheitsgelübdes war ein Wechsel in der Kleidung verbunden. Der Bischof bekleidete die Jungfrau mit dem Schleier und ertheilte ihr darauf die Benediktion.[1])

Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen.

Während die Asketen und Mönche, welche dem ehelosen Leben sich gewidmet hatten, hierdurch keine rechtlichen, sondern nur kirchliche Verpflichtungen übernahmen, hat dagegen das Recht schon frühe dem Gelübde der Jungfrauen eine rechtliche Wirkung beigelegt. Schon Kaiser Jovianus verbot die Ehe mit einer geweihten Jungfrau oder Witwe und bedrohte denjenigen, welcher mit einer solchen eine Ehe eingegangen sei, auch wenn sie ihre Zustimmung ertheilt habe, mit der Todesstrafe. Den einer solchen Verbindung entsprungenen Kindern wurde das Erbrecht an dem Vermögen der Eltern entzogen.[2]) Demgemäss wurden auch die Strafen, welche die Kirche über eine gottgeweihte Jungfrau, welche heirathet oder sonst gegen ihr Gelübde sich vergeht, verschärft. Nach dem I. Concil von Toledo soll sie 10 Jahre Busse thun, ehe sie in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen wird; hat sie geheirathet, so muss sie vorher den geschlechtlichen Verkehr mit ihrem Manne abbrechen (c. 16). Das am Ende des 4. Jahrhunderts abgehaltene römische Concil beantwortete eine an dasselbe gerichtete Anfrage dahin, dass eine solche Jungfrau nur

---

bezeugen hatte, dass kein kirchliches oder gesetzliches Hinderniss der Weihe entgegenstehe (sie oben S. 162), so bei der Weihe einer Jungfrau ein Diakon mitzuwirken hatte, wenn nicht unter den erwähnten diaconi die archidiaconi auch hier zu verstehen sind.

[1]) Vgl. über die Ceremonien des Aktes, *Bingham*, a. a. O., § 6, p. 403 fg.

[2]) c. 2, Cod. Theod., IX, 25. „Si quis, non dicam rapere, sed vel adtentare matrimonii jungendi causa sacratas virgines vel viduas, volentes vel invitas ausus fuerit, capitali sententia ferietur. Filii ex tali contubernio nati, punitis his juxta legem, in hereditatem non veniant.“

nach langjähriger Busse wieder aufgenommen werden dürfe (c. 1). Ebenso soll nach den Concilien von Chalcedon (c. 16), von Angers (c. 5) und von Vannes (c. 4) der Kirchenbann über sie verhängt werden. Das Concil von Tours (c. 6) wie das Concil von Vannes (c. 4) bedrohen auch den Mann mit dem Banne, welcher mit einer geweihten Jungfrau in geschlechtlichen Verkehr getreten ist.

Doch scheint es, dass das von Jovian gegebene strenge Gesetz im Leben bald in Vergessenheit gerieth. Seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts ward es nicht mehr ausgeführt, obgleich es Aufnahme in dem Codex Theodosianus fand. Aber selbst die kirchlichen Quellen behaupten nicht die Ungiltigkeit einer mit einer geweihten Jungfrau geschlossenen Ehe. Das I. Concil von Toledo von 400 sagt ausdrücklich, die Jungfrau, welche geheirathet habe, könne zur Busse zugelassen werden, auch bei Lebzeiten des Ehemannes, wenn sie nur den geschlechtlichen Verkehr mit ihm aufgebe.[1]) Das angeführte römische Concil nennt zwar eine solche Ehe vom kirchlichen Standpunkt aus adulterium, bestreitet aber die rechtliche Giltigkeit einer solchen Ehe nicht.[2]) Augustinus erklärt ausdrücklich, diejenigen befänden sich im Irrthum, welche solche Ehen nicht für giltige Ehen anerkennen wollten, sondern sie als Ehebruch bezeichneten.[3])

Aehnliche Bestimmungen galten für die Witwen, welche ein feierliches Gelübde, nicht mehr zu heirathen, ablegten.

---

[1]) „...non admittatur ad poenitentiam, nisi adhuc vivente ipso marito caste vivere coeperit“ (*Bruns*, I, 206).

[2]) „...seu volens crimen protegere adultero mariti nomen imposuit... quae sponsa Christi fuerat, conjux hominis diceretur (*Bruns*, II, 275).

[3]) De Bono Viduitatis, c. 9. 10 (XI, 807). „Proinde qui dicunt talium nuptias non esse nuptias, sed potius adulteria, non mihi videntur satis acute ac diligenter considerare quid dicant: fallit eos quippe similitudo veritatis.“

Sie sollten zur Ablegung des Gelübdes erst zugelassen werden, nachdem sie längere Zeit in dem Witwenstande ein frommes Leben geführt haben, wie schon die apostolischen Constitutionen (VIII, c. 25) bestimmten. In dem oben erwähnten Gesetz Kaiser Majorians von 458 war vorgeschrieben, dass eine Witwe, die das 40. Jahr noch nicht vollendet habe, innerhalb der nächsten fünf Jahre nach dem Tode ihres Mannes wieder zu heirathen suchen solle. Es folgt daraus, dass erst nach Ablauf dieser Frist ihr die Ablegung des Gelübdes gestattet war.[1]) Auch sie wurden von dem Bischof nach Ablegung des Gelübdes eingekleidet.[2])

Ein Theil dieser durch feierliches Gelübde zur Ehelosigkeit verpflichteten Frauen lebte in klösterlicher Gemeinschaft. Doch scheint die Verbreitung der Frauenklöster im Westen, insbesondere in Gallien keine sehr grosse gewesen zu sein. Es ist kein Frauenkloster bekannt, dass in Gallien vor dem 6. Jahrhundert gegründet worden wäre. Dass es jedoch auch hier solche gegeben, zeigt das Concil von Agde von 506, dessen c. 28 die Anlage von Frauenklöstern in der Nähe von Mannsklöstern verbietet. Die Verfassung und rechtliche Stellung der Frauenklöster war

---

[1]) a. a. O., § 5. „...ut maritali obitu destituta mulier quadagenaria minor... intra quinquennium nubat.“

[2]) I. Concil von Orange, c. 27: „Viduitatis servandae professionem coram episcopo in secretario habitam, imposita ab episcopo veste viduali indicandam.“ Die Behauptung von *Thomassinus*, P. I, L. III, c. 50, n. 11, dass die Bischöfe nicht Witwen hätten einkleiden dürfen, diese Funktion vielmehr den Priestern zugestanden hätte (alienum erat ab officio episcopi, ut viduas velaret), wird durch den angeführten Canon widerlegt. Sie ist aus einem Missverständniss einer Vorschrift des Papstes Gelasius entstanden, der den Bischöfen verbietet, Witwen den Schleier zu geben. Ep. ad episcopos Lucanos, c. 20. „Viduas autem velare pontificum nullus attentet, quod nec autoritas divina delegat nec canonum forma praestituit“ (*Jaffé*, n. 391; *Thiel*, I, 373).

der der Mannsklöster nachgebildet. Die Congregation stand unter einer Vorsteherin (mater, praeposita), welcher die Nonnen zu Gehorsam verpflichtet waren. In der Regel scheint sie von den Nonnen gewählt worden zu sein. [1]) In schwierigern Fällen hatte die Vorsteherin den Priester, der an der Klosterkapelle angestellt war, zu Rathe zu ziehen und mit ihm gemeinschaftlich Disciplinarstrafen zu verhängen. Bei schwerern Vergehen sollte das Urtheil des Bischofs eingeholt werden. [2])

---

[1]) Es darf dies aus dem Schreiben Augustins an die Nonnen des Klosters, dessen Vorsteherin seine Schwester war, geschlossen werden. Es waren Unordnungen ausgebrochen und Augustin ermahnt sie: „non desiderabitis mutare praepositam“ (*Holsten*, Cod. Reg., p. 348).

[2]) Regula Augustini (für das oben erwähnte Kloster), c. 8. „. . convicta vero secundum praepositae vel presbyteri arbitrium debet emendatoriam sustinere vindictam.“ c. 20. „. . ut ad presbyterum, qui vobis intendit, referat, quod vel vires ejus (praepositae) excedit.“ — c. 9: „secundum arbitrium praepositae vel presbyteri vel etiam episcopi gravius emendetur“ (*Holsten*, p. 350. 352).

Kapitel VII.

Der Metropolitanverband.

I. Die Provinzialsynode.

Bedeutung des Metropolitanverbandes.

Die Machtstellung, welche die Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert einnahmen, ruhte, wie wir gesehen haben, auf kirchlichen und weltlichen Grundlagen. Der religiös-kirchliche Einfluss, welchen der Bischof als Träger der Kirchengewalt innerhalb seines Gebietes über die Gemüther der Gläubigen ausübte, wurde gestützt und gesteigert durch das grosse Vermögen der Kirche, das er fast unbeschränkt verwaltete und durch welches er den gesammten Klerus und einen grossen Theil der wenig bemittelten Stadtbevölkerung in seiner Abhängigkeit hielt, sowie durch die wichtigen öffentlich rechtlichen Befugnisse, mit welchen ihn der Staat nach und nach ausgestattet hatte. Allerdings war auch der Bischof der in Kirche und Staat unumschränkten Gewalt des Kaisers unterworfen. Aber dieser rechtlich schrankenlosen Gewalt stand der Bischof nicht vereinzelt gegenüber. Es war für das Schicksal der christlichen Kirche von der grössten Bedeutung, dass in dem Augenblick, wo die Kirche in den Staat rechtlich eingeordnet wurde, die Verbindung der einzelnen bischöflichen Kirchen zu höhern Verbänden in ihren Grundzügen schon vollendet war. Während alle Zwischenglieder zwischen Staat und Individuum von dem römischen Reiche aufgelöst oder wenigstens jeder

selbständigen Kraft beraubt worden waren, während die Städte durch die furchtbaren Lasten, die der Staat ihnen und ihren Behörden auferlegt hatte, aus freien Gemeinden zu Zwangsanstalten geworden waren, in welchen sich jede öffentliche Befugniss in eine fast unerträgliche Verpflichtung verwandelt hatte, war es allein die Kirche, die in corporative Verbände gegliedert ein selbständiges Leben zu entwickeln vermochte. Sie allein hatte in sich die Fähigkeit und die Kraft, nicht nur dem mehr und mehr seiner Auflösung entgegengehenden Staat ihre innere Unabhängigkeit entgegen zu setzen, sondern auch ihn nach seinem Untergange zu überdauern. In der Verbindung mit den andern bischöflichen Kirchen fand der Bischof die Kraft, den höchsten Beamten des Reichs, ja in einzelnen Fällen selbst dem Kaiser einen Widerstand zu leisten, wie er in allen übrigen Lebenskreisen der damaligen römischen Welt unmöglich gewesen wäre. Andererseits aber gewährte auch diese corporative Verbindung den bischöflichen Kirchen die Möglichkeit, für die Einheit der Kirche ein kirchliches Organ zu schaffen. Die Kirche war nicht genöthigt, allein in dem Kaiser den Vertreter der kirchlichen Einheit zu erblicken. Sie war nicht genöthigt, an die staatlichen Behörden sich anzulehnen, um eine Verbindung der einzelnen Kirchen herzustellen. Die höhern kirchlichen Verbände, die aus der Kirche selbst hervorgegangen waren, ermöglichten, dass unter dem Recht und den Formen der unbeschränkten Kaisergewalt die Kirche sich selbständig entwickelte und dass es ihr im Westen wenigstens gelang, neben dem rechtlich allmächtigen Kaiser thatsächlich eine Unabhängigkeit sich zu erwerben. Zugleich aber war durch diese Verbände der Kirche ein Mittel gegeben, eine Aufsicht über die Bischöfe zu führen, die selbständige Stellung der Bischöfe im Interesse der kirchlichen Einheit zu beschränken und den Missbräuchen, welche die Bischöfe mit der ihnen zu-

stehenden Macht treiben konnten, entgegenzutreten. In den kirchlichen Verbänden fanden die Bischöfe eine Stütze ihrer Macht, aber auch die Begrenzung ihrer Macht. Durch Vereinigung der Bischöfe grösserer oder kleinerer Kreise wurden Organe hergestellt, die dem Einzelnen Schutz und gegen Angriffe, die von innen oder von aussen auf seine und seiner Kirche Befugnisse gemacht wurden, einen Rückhalt boten; die aber auch zugleich die Einheit des katholischen Glaubens in dem Widerstreite der sich häufenden Häresien zu wahren suchten und in der Lage waren, die Disciplinargewalt über die Bischöfe selbst auszuüben und eine gleichmässige Ordnung des kirchlichen Lebens innerhalb ihres Kreises herzustellen.

Entstehung des Metropolitanverbandes.

Im Orient war schon im Beginn des 4. Jahrhunderts die Bildung dieser kirchlichen Verbände in ihren Hauptzügen vollendet. Es lag in der Natur der Verhältnisse, dass schon in den ersten Jahrhunderten die einzelnen christlichen Gemeinden, die sich in den Stadtbezirken gebildet hatten, mit den andern Gemeinden derselben Provinz des römischen Reichs in Verkehr traten, und durch die Versammlung der Vertreter der einzelnen Gemeinden, der Bischöfe, ein ihnen gemeinsames Organ sich schufen. Der Anschluss an die politische Eintheilung des Reichs in Provinzen ergab sich um so einfacher, da diese Eintheilung im grossen und ganzen überall auf der historischen oder natürlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Landestheile beruhte. Insbesondere in den friedlichen Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts, in denen die christliche Kirche frei von Verfolgung, nicht selten von der Regierung und dem Kaiser begünstigt, sich entwickeln konnte, musste die Einrichtung, dass die Bischöfe der einzelnen Provinzen zur Berathung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten, zur Handhabung der kirchlichen Disciplin, zur Feststellung des Glaubens zusammentraten, eine regelmässige werden und die Ver-

fassung der Kirche von Stadtgemeinden zu Provinzialverbänden fortschreiten.[1])

Je reicher sich aber das kirchliche Leben entfaltete, je mannigfaltiger die Beziehungen der einzelnen Kirchen zueinander wurden, je regelmässiger die Provinzialsynoden zusammentraten, um so mehr musste sich die Nothwendigkeit ergeben, dass einer der Bischöfe auch in der Zeit, in welcher die Bischöfe nicht versammelt waren, die gemeinsamen Interessen der Kirchengemeinden wahrnahm, die Versammlungen berief, auf ihnen den Vorsitz führte, den Verkehr der Gemeinden der Provinz mit Gemeinden anderer Provinzen vermittelte. Der Provinzialverband musste ein zweites Organ hervorrufen, dass auf und ausserhalb der Provinzialsynode als kirchlicher Vorsteher der Provinz in Wirksamkeit trat. Es lag nahe, dass der Bischof der Hauptstadt der Provinz, der Metropolis, auch die Stellung des ersten Bischofs einnahm. Zu den in den weltlichen Verhältnissen liegenden Gründen trat noch in vielen Provinzen die altehrwürdige Ueberlieferung, welche, sei es auf historischer Grundlage, sei es auf Sage beruhend die Gründung der christlichen Gemeinde in der Hauptstadt auf einer der Apostel oder Apostelschüler zurückführte und dadurch dem Bischof als dem unmittelbaren Nachfolger eines der Jünger Christi ein über alle andern Bischöfe erhabenes Ansehen verlieh. Doch war es nicht in allen Provinzen dem Bischof der Hauptstadt gelungen, die erste Stellung unter den Bischöfen der Provinz einzunehmen. Aus Gründen der einen oder der andern Art wurde die Ordnung eingeführt, dass der älteste Bischof der Provinz mit der

[1]) Auf die Entstehungsgeschichte der Metropolitanverfassung ist hier nicht einzugehen. Vgl. darüber die eingehende Darstellung von *Rothe*, Vorlesungen, I, 350 fg. — Die frühere Literatur bei *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 538; II, 2.

Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten der Kirchen betraut wurde. [1])

Hatte sich demnach der kirchliche Provinzialverband im Anschluss an die staatliche Eintheilung in Provinzen gebildet, so wurde auch weiterhin der Grundsatz festgehalten, dass in der Regel mit einer Veränderung der Grenzen der weltlichen Provinzen die kirchlichen Provinzen sich änderten und die Neugründung jener auch die Neugründung dieser nach sich zog. Insbesondere muss dies stattgefunden haben am Ende des 3. Jahrhunderts, als Diocletian die Reorganisation der Reichsverwaltung vornahm, die bis dahin sehr ausgedehnten Provinzen in kleinere zerlegte und hierdurch eine grosse Zahl neuer Provinzen gründete. Im Anfang des 4. Jahrhunderts spricht es das Concil von Nicäa im Canon 4 als Regel aus, dass jede weltliche Provinz eine kirchliche Provinz (Eparchie) bilde. Doch war diese Regel keineswegs überall gleichmässig durchgeführt worden. So hatte, um nur ein Beispiel hervorzuheben, bis auf Diocletian eine Eintheilung Italiens in Provinzen nicht stattgefunden [2]); die Kirchen Italiens fanden ihren naturgemässen Mittelpunkt in Rom. Der Bischof von Rom wurde unbestritten als der erste Bischof des gesammten Landes anerkannt. Durch Diocletian wurde Italien eingetheilt in die Hauptstadt und in 17 Provinzen. [3]) Indessen war das Uebergewicht, welches dem römischen Bischof als dem Bischof der Reichshauptstadt zukam, ein so grosses, dass eine Theilung des Landes in kirchliche Provinzen nicht erfolgte und erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts, als Mailand, dann

---

[1]) So in der Provinz Pontus, wahrscheinlich auch in Nordafrika.

[2]) *Mommsen*, Röm. Staatsrecht, II, 1005 fg.

[3]) *Mommsen*, Verzeichniss der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297. Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1863, S. 491 fg.

später Ravenna kaiserliche Residenzen wurden, fand im Norden, in den sieben Provinzen, die dem Vicarius Italiae untergeben waren, die Bildung vom Metropolitanbezirken statt. In den zehn südlichen Provinzen, die unter dem in Rom residirenden Vicarius Urbis standen, waren die Kirchen noch im 6. Jahrhundert in einer unmittelbaren Verbindung mit dem römischen Bischof und erst in der spätern Zeit wurden auch dort kleinere kirchliche Provinzialverbände eingeführt. [1])

Insbesondere in Gallien.

Ueber die Einrichtung von Provinzialverbänden in Gallien haben wir nähere Nachrichten erst aus dem Ende des 4. und dem Beginn des 5. Jahrhunderts, obgleich dieselben voraussetzen lassen, dass dort schon seit längerer Zeit solche Verbände bestanden haben. [2]) Aus der zweiten Hälfte des

---

[1]) *Ballerini*, Leonis M. Op. II, 1033. Die dort erwähnte Abhandlung der gelehrten Brüder, „de origine antiquiorum ecclesiarum et metropoleon Italiae" ist leider niemals veröffentlicht worden.

[2]) Ueber den Bestand der kirchlichen Verbände in Gallien in früherer Zeit liegen einige Andeutungen vor, die jedoch zu unbestimmt sind, als dass sich durch sie die Existenz von Metropolitanverbänden erweisen liesse. Wenn *Eusebius* (Hist. eccl., V, c. 23) berichtet von einer γραφὴ τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπισκόπει, so liegt darin doch noch kein Beweis, dass Irenäus von Lyon Metropolit der umliegenden Bisthümer gewesen ist, wie häufig angenommen wird (z. B. *Ziegler*, Versuch einer pragmatischen Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen [1798], S. 81; *Kober*, Deposition, S. 490; *Rothe*, Vorlesungen, I, 353, u. s. w.). Noch weniger dürfte es gerechtfertigt sein, daraus, dass im Jahre 254 die gallischen Bischöfe sich wegen des dem Novatianismus beigetretenen Bischofs Marcian von Arles an den römischen Bischof Stephanus wandten, zu schliessen, dass damals der Bischof von Arles Metropolit aller gallischen Christengemeinden gewesen, „weil die übrigen gallischen Bischöfe ihn nicht selbst abzusetzen gewagt haben" (*Rothe*, a. a. O.). Es wird doch kaum einem Zweifel unterliegen, dass, wenn Marcian damals eine solche hohe Würde bekleidet hätte, *Cyprian von Carthago*, dem wir allein die Nachricht von dieser ganzen Sache verdanken (Ep. 68, ad Stephanum, p. 744), nicht verfehlt hätte der Stellung, welche Marcian einnahm,

4. Jahrhunderts sind uns die Beschlüsse mehrerer gallischen Synoden erhalten, und wenn dieselben auch über die kirchliche Verfassung keinen unmittelbaren Aufschluss gewähren, so zeigen sie doch, dass damals die Abhaltung von Concilien in Gallien häufig stattfand. Daraus dürfen wir aber schliessen, dass die einzelnen bischöflichen Kirchen in Verbände unter einander getreten waren, als deren Organe eben die Concilien und der erste Bischof der Provinz wirkten. Die kirchliche Organisation war sogar schon soweit vorgeschritten, dass die Bischöfe mehrerer Provinzialverbände gemeinschaftliche Concilien abhielten. Jedoch ist nicht erkennbar, ob diese Concilien regelmässig stattfanden oder nur bei besonderer Veranlassung zusammentraten. Ebensowenig sind wir im Stande zu erkennen, wer dieselben berufen und auf ihnen den Vorsitz geführt habe. [1])

---

zu erwähnen. — Dass hier die apokryphen Akten eines angeblichen Concils von Köln vom Jahre 346 nicht weiter berücksichtigt werden, bedarf wohl keine Rechtfertigung. Auch nach dem nochmaligen Versuche *Friedrichs* (Kirchengeschichte Deutschlands [1867], I, 277—300) sie zu retten, kann über ihre Unächtheit kaum noch ein ernstlicher Zweifel bestehen. Vgl. auch *Hefele,* Conciliengeschichte (2. Aufl., 1873), I, 628 und *Bolland.* Acta Sanctorum. October. Supplementum (1875), p. 65 sqq.

[1]) Aus dem 4. Jahrhundert sind uns erhalten die Beschlüsse der Concilien von Valence in der Provinz Viennensis vom Jahre 374 (*Mansi,* III, 491; *Bruns,* II, 111) und von Nîmes in der Provinz Narbonnensis I vom Jahre 394 (oder 396, *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 63) mit Angabe der Namen der Theilnehmer; jedoch kann nur von den wenigsten derselben der Bischofssitz ermittelt werden. An der Spitze der Namenreihe von Valence steht Foegadius, der wohl mit Recht mit dem anderweitig bekannten Fegadius von Agen (in der Provinz Aquitanica II) für gleich gehalten wird (Vgl. Gallia christiana, II, c. 895 fg.). Die erste Unterschrift unter den Concilsbeschlüssen von Nîmes ist die des Bischofs Aprunculus, der auf eine sehr unsichere Grundlage hin für den Bischof von Auch (Provinz Novempopulana) gehalten wird. (Ein alter Bischofskatalog der Kirche von Auch führt einen Bischof dieses Namens an, dessen Zeit jedoch in das 3.

Ohne Berücksichtigung der provinziellen Gewohnheit, nach welcher der älteste Bischof der Provinz die Stellung des ersten Bischofs einnahm, hatte das Concil von Nicäa (c. 4) bestimmt, dass in jeder Provinz dem Bischof der Hauptstadt, der Metropole, die Befugnisse des Metropoliten zukomme. Die hier zuerst überlieferte Bezeichnung „Metropolit" wurde bald mit den Beschlüssen des Nicänums in dem grössten Theil des Reichs aufgenommen. Dagegen gelang es nicht so leicht auch der von dem Concil gegebenen Vorschrift Eingang zu verschaffen. In Südgallien herrschten in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts in mehrern Provinzen heftige Streitigkeiten über die Würde eines Metropoliten, deren Entscheidung die gallischen Bischöfe einem Concil von norditalischen Bischöfen übertrugen, die im Jahre 401 in Turin in der Provinz Ligurien zusammentraten. Das Concil von Turin hielt im Prinzip an dem von dem Concil von Nicäa ausgesprochenen Grundsatz fest, dass jede Provinz einen Metropolitanverband bilde, an dessen Spitze der Bischof der politischen Metropolis stehe. Indessen hatten die Verhältnisse doch noch so wenig Festigkeit erlangt, dass das Concil in der Entscheidung der einzelnen Fälle von diesem Grundsatz abweichen konnte. Aus einem besondern Grund, der nicht angegeben wird, hatte der Bischof von Marseille, Proculus, obgleich seine Stadt in der Provinz Viennensis lag und er keineswegs der Metropolit dieser Provinz war, doch die Metropolitanrechte über die Bischöfe der Provinz Narbonnensis II in Anspruch genommen. Diese Provinz, deren Hauptstadt Aix war, umfasste sieben Bisthümer. Das Concil erklärte, dass zwar

---

oder spätestens in den Anfang des 4. Jahrhunderts fallen müsste. (Vgl. Gallia christiana, I, c. 973.) Bemerkenswerth ist nur, dass auf beiden Concilien weder der Bischof der Provinzialhauptstadt noch der Bischof der Stadt, wo das Concil tagte, den Vorsitz führte.

dem Bischof von Marseille Metropolitanrechte nicht zukommen, da Marseille in einer andern Provinz liege, dass aber in Berücksichtigung der besondern Verhältnisse, in welchen die Bischöfe von Narbonnensis II zu Proculus ständen, den sie wie ihren Vater verehren sollten, sie ihm persönlich für seine Lebzeiten die Würde und Rechte eines Metropoliten zugestehen sollten.[1])

Metropolitanrechte des Bischofs von Arles.

Ferner war ein Zwist entstanden zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles über die Metropolitanrechte in der Provinz Viennensis. Das Concil entschied, dass nach Massgabe der Canonen (unter denen unzweifelhaft die von Nicäa zu verstehen sind) derjenige als Metropolit anzuerkennen sei, der nachweise, dass seine Bischofsstadt weltliche Metropolis sei.[2]) Doch ertheilt das Concil den beiden Bischöfen den Rath, um für alle Zeiten den Frieden herzustellen, die Provinz zu theilen, so dass ein jeder über die seiner Stadt zunächst gelegenen Bischofssitze die Metropolitanrechte ausübe.[3]) Diese auffällige Entscheidung erklärt sich aus den Veränderungen, die damals in der politischen Organisation Galliens eintraten.

Wie schon früher erwähnt worden, bildete seit der grossen Verwaltungsreorganisation Diocletians Gallien nebst Britannien und Spanien das Gebiet des Präfectus Prätorio Galliarum, der im 4. Jahrhundert in Trier seine Residenz hatte.[4]) Gallien selbst zerfiel in zwei Diöcesen, in die

---

[1]) Concil von Turin von 401 (*Bruns*, II, 113), c. 1. Die Metropolitanrechte werden hier wie öfter als primatus bezeichnet.

[2]) c. 2: „Illud deinde inter episcopos urbium Arlatensis et Viennensis, qui de primatus apud nos honore certabant, a s. synodo definitum est, ut, qui ex iis approbaverit suam civitatem esse metropolim, is totius provinciae honorem primatus obtineat.“

[3]) c. 2.

[4]) Ueber die Ausdehnung der Metropolitanverfassung in den rheinischen Provinzen haben wir wenig Kunde. Sicher scheint nur zu

Diöcesis Galliarum und die Diöcesis Viennensis oder die sieben Provinzen. Letztere war dem Vicarius der sieben Provinzen unterstellt, während erster Immediatbezirk des Praefectus Prätorio war.[1]) Als jedoch gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Germanen immer gefährlichere Einfälle in Gallien machten, weite Landstrecken auf dem linken Ufer des Rheins besetzten, musste Trier für die Residenz des Generalstatthalters zu gefährlich erscheinen. Um das Jahr 400 verlegte desshalb der Praefectus Prätorio seinen Sitz nach Arles, der reichen und blühenden zweiten Stadt der Provinz Viennensis. Diese Verlegung des politischen Mittelpunkts Galliens vom Norden nach dem Süden darf wohl in Verbindung gebracht werden mit der ersten Zerstörung der Stadt Trier durch die Franken, von der

---

sein, dass der Bischof von Trier im 5. Jahrhundert Metropolitanrechte über Toul (und dann wohl auch über die übrigen Städte der Belgica I, Metz und Verdun) ausübte. *Friedrich*, I, 407. Siehe das Schreiben des Bischofs Auspicius von Toul an den Comes Arbogast von Trier. Nur *F. Görres*, behauptet neuerdings (Forschungen zur deutschen Geschichte [1877], XVII, 163), Trier habe im 4. und 5. Jahrhundert Metropolitanrechte nicht besessen. Er stützt sich hierfür hauptsächlich auf eine Aeusserung des Papstes Gelasius von 495 (*Jaffé*, n. 395; *Thiel*, I, 405): „Risimus autem quod praerogativam volunt Acacio (Constantinopolitano episcopo) comparari, quia episcopus fuerit regiae civitatis. Numquid apud Ravennam, apud Mediolanum, apud Sirmium, apud Treviros multis temporibus non constitit imperator? Numquidnam harum urbium sacerdotes ultra mensuram sibimet antiquitus deputatam quippiam suis dignitatibus usurparunt?“ Diese Aeusserung schliesse wie einen Primat, so auch einen Metropolitanrang der Trierischen Kirche aus (S. 174, 183). Die Unrichtigkeit dieser letztern Schlussfolgerung ergibt sich aber daraus, dass die Metropolitanrechte von Mailand seit dem 4. Jahrhundert, von Ravenna seit der Mitte des 5. Jahrhunderts unzweifelhaft feststehen (siehe unten Kap. VIII); die Worte des Gelasius also auch nicht gegen die Metropolitanrechte von Trier verwerthet werden können.

[1]) *Böcking*, Not. Dignit. Occid., p. 456; *Mommsen*, Verzeichniss, S. 498.

wir nur wissen, dass sie vor dem Jahre 413 stattgefunden hat.[1]) Darf desshalb angenommen werden, dass vor dem Jahre 401 Arles zur Residenz des Praefectus Prätorio erhoben wurde, so wird der Streit zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles, sowie die Entscheidung des Concils von Turin leicht verständlich. Vienne war die bisherige Hauptstadt der Provinz Viennensis und dem Bischof von Vienne kam desshalb die Stellung des Metropoliten zu. Indem nun aber Arles Residenz des Praefectus Prätorio und in Folge dessen, wie wohl angenommen werden kann, auch Hauptstadt der Provinz Viennensis wurde, nahm der Bischof von Arles die Metropolitanrechte für sich in Anspruch, während der bisherige Metropolit auf seinen Vorrang zu verzichten nicht gewillt war. Das Concil von Turin muss aber sehr bald nachher zusammengetreten sein, denn sonst liesse es sich nicht erklären, wie die Bischöfe des nahen, durch lebhaften Verkehr mit Gallien verbundenen Norditaliens die Thatsache noch zum Beweise stellen konnten, welche Stadt in der Provinz Viennensis Metropole sei. Es ist dies nur erklärlich bei der Annahme, dass in Folge der Verlegung der Residenz des Praefectus Prätorio eine Verlegung der Hauptstadt der Provinz so-

---

[1]) *Gregor von Tours*, Hist., II, c. 9, aus „Renatus Profuturus Frigeridus". — Dass Trier viermal zerstört worden sei, berichtet in der Mitte des 4. Jahrhunderts *Salvian*, De Gubernatione Dei, p. 122, 124. *Fauriel*, Histoire de la Gaule meridionale, I, 175, bezeichnet, jedoch ohne Angabe von Gründen, als Jahre der Zerstörung Triers 399, 413 und 420. — *Steininger*, Geschichte der Trevirer (Trier 1845), S. 351, setzt drei Zerstörungen in das Jahr 407, die vierte in das Jahr 411, was mit Rücksicht auf die Stelle bei Gregor sicher falsch ist. — Vgl. auch *Weissmann*, De Francorum primordiis (1868), p. 35. — *Böcking* (p. 162) nimmt an, dass die Verlegung der Hauptstadt nach Arles ums Jahr 400; *Fauriel* (p. 54), dass sie um das Jahr 402 stattgefunden habe.

eben eingetreten war oder unmittelbar bevorstand.[1]) Nur in diesem Zeitpunkt konnte es selbst in dem benachbarten Norditalien zweifelhaft sein, welche der beiden Städte künftig als Hauptstadt der Provinz zu gelten habe.

Die Befugnisse, welche dem Metropoliten zustanden, waren bedeutend genug, um die Kämpfe zu rechtfertigen, welche die Bischöfe um sie führten. Es waren theils solche, welche dem Metropoliten als dem Vorsitzenden und Leiter der Provinzialsynode und mit der Provinzialsynode zukamen, theils solche, welche er als selbständiges Organ des Metropolitanverbandes auch ohne Mitwirkung der Synode ausübte.

Vorschriften des Concils von Nicäa über die Abhaltung von Provinzialsynoden.

Die Einrichtung der Provinzialsynoden erhielt eine in der ganzen katholischen Christenheit anerkannte Grundlage durch das Concil von Nicäa. Die Väter des ersten allgemeinen Concils schrieben vor, dass jedes Jahr in jeder Provinz zwei Provinzialsynoden gehalten werden sollen, die eine im Frühjahr, die andere im Herbst.[2]) Der Metropolit

[1]) *Thiel* (Epistolae, p. 152) meint, unter metropolis in c. 3 des Concils von Turin sei die kirchliche Metropole zu verstehen, „nam de civili nihil dubio esse poterat". In der Regel allerdings nicht, wohl aber unter eigenthümlichen Verhältnissen. Nach Thiel würde übrigens das Concil die noch auffälligere Entscheidung gegeben haben: Der Bischof der Stadt soll Metropolit sein, der beweisen kann, dass seine Stadt kirchliche Metropole ist! Dazu hätten denn freilich die gallischen Bischöfe nicht des Concils von Turin bedurft. — Unrichtig ist die Ansicht von *Ziegler* (a. a. O., S. 85) und *Hinschius* (Kirchenrecht, I, 588), dass erst durch die berühmte Constitution des Kaisers Honorius von 418, durch welche die Abhaltung jährlicher Landtage der Diöcesis Viennensis zu Arles wieder angeordnet wurde, Arles zur Hauptstadt erhoben worden sei. Dieselbe setzt vielmehr voraus, dass Arles schon seit längerer Zeit Hauptstadt war.

[2]) Concil von Nicäa, c. 5. — Wiederholt von dem Concil von Antiochien, c. 20 und den Canones Apostolicæ, c. 38. Doch weichen beide in der Bestimmung der Zeiten, an welchen die Provinzialsynoden zusammenzutreten haben, von dem Nicänum ab.

hat die Versammlungen zu berufen und zu leiten.[1]) Ohne diese Berufung durch den Metropolitan dürfen die Bischöfe keine Synode abhalten.[2]) Indess wurden in vielen Provinzen die Provinzialsynoden nicht regelmässig abgehalten und es bedurfte mehrfacher Wiederholung der Vorschrift von Nicäa, um sie in Erinnerung zu bringen.[3]) Doch erwies es sich vielfach, so in Südgallien in der Mitte des 5. Jahrhunderts, nicht möglich, zwei Concilien im Jahre zu halten. Das Concil von Orange bestimmte desshalb, dass nur einmal jährlich ein Concil zusammentreten solle, das aber am Schluss seiner Berathungen gleich Tag und Ort des nächsten Concils festsetzen solle.[4]) Für die Dauer der Provinzialconcilien wurde von dem Concil von Antiochia (c. 20) etwa eine Woche gerechnet.

Mitglieder der Provinzial-synode.

Vollberechtigte Mitglieder der Provinzialsynode waren nur die Bischöfe, die ja allein als die Träger der Kirchengewalt galten.[5]) Doch hatte sich die Sitte erhalten, dass jeder Bischof sich auf die Synode von mehrern Geistlichen begleiten liess, in der Regel einem Priester und einem Diakonen; indess konnte der Bischof auch untere Geistliche, wie Lektoren, auf die Synode mitbringen, die dann in der Versammlung anwesend waren und mit ihrem Bischof die

---

[1]) Concil von Antiochien, c. 20.

[2]) a. a. O.

[3]) Concil von Riez 439, c. 8. — Statuta eccl. ant., c. 21.

[4]) Concil von Orange, c. 29.

[5]) Dass auch schon in dem 3. Jahrhundert die Bischöfe allein auf den Concilien Stimmrecht hatten, zeigt in eingehender Weise *Rothe*, Vorlesungen, I, 383 fg. — Für die gallischen Concilien des 4. und 5. Jahrhunderts ergibt sich dies aus dem Synodalschreiben des Concils von Valence 374, aus c. 29 des Concils von Orange 441, c. 19 des II. Concils von Arles, den Eingängen zu den Concilien von Angers und Tours (453, 460), sowie dem Synodalschreiben des Concils von Vannes 465, in welchen nur von Bischöfen als den eigentlichen Mitgliedern der Synoden die Rede ist.

Synodalbeschlüsse unterschrieben.[1]) Die Bischöfe waren verpflichtet auf der Synode zu erscheinen oder, wenn sie aus einem genügenden Grund ihre Abwesenheit entschuldigen konnten, wenigstens durch einen Priester, der dann für sie eine Stimme führte, sich vertreten zu lassen.[2]) Der Bischof, der ohne genügende Entschuldigung von der Synode weggeblieben war und keinen Vertreter gesandt hatte, wurde von der bischöflichen Gemeinschaft ausgeschlossen, bis er von einer spätern Synode wieder aufgenommen wurde. Diese Strafe bestand darin, dass ihm die übrigen Bischöfe den persönlichen Verkehr entzogen, er in andern Diöcesen keine feierlichen Funktionen vornehmen durfte; dass die von ihm ausgestellten Pässe für Geistliche (literae formatae) keine Anerkennung fanden und er auf den Synoden nicht zugelassen wurde.[3])

Was den Wirkungskreis der Provinzialsynoden betrifft, so war derselbe ein weit ausgehender und umfasste

---

[1]) Vgl. insbesondere die Unterschriften der Concilien von Orange und Vaison (441 und 442, bei *Maassen*, Geschichte, S. 956 fg.). Dass aus der Unterschrift der Priester nicht auf ein Stimmrecht zu schliessen ist, wie früher von protestantischen Schriftstellern vielfach geschah (z. B. *Bingham*, II, c. 19, § 12, Works, I, 231 fg.), wird gerade durch die Unterschrift der Lektoren erwiesen, denen ein Stimmrecht doch nicht zugeschrieben werden kann. Andererseits ist es ein Versehen, wenn *Schulte* (Stellung der Concilien u. s. w., S. 84) angibt, in den gallischen Concilien des 5. und 6. Jahrhunderts kämen nur Bischöfe und Vertreter solcher vor. Ob in Gallien, wie in Spanien (Concil von Elvira, Eingang) und Italien (Concil von Rom 465, Eingang) die Priester berechtigt waren zu sitzen, während die Diakonen und untern Geistlichen nur stehend den Sitzungen beiwohnen durften, bleibt bei dem Mangel an Nachrichten dahingestellt.

[2]) Vgl. z. B. Unterschriften von Orange und Vaison. — c. 29 des erstern: „(episcopi) qui synodo aut per se aut per consensus suos vel ad vicem sui per legatos destinandos adesse deductant."

[3]) II. Concil von Arles, c. 19. Statuta eccl. ant., c. 21. — Concil von Carthago von 401, c. 10 (Cod. eccl. Afr., c. 76). — Vgl. *Kober*, Kirchenbann, S. 43 fg.

die Befugniss, kirchliche Vorschriften zu erlassen, die Disciplinargewalt auszuüben, und in einzelnen wichtigen Verwaltungsangelegenheiten der Kirche die Entscheidung zu geben.

II. Erlass kirchlicher Vorschriften.

Autorität der Synodalschlüsse.

Von grösster Bedeutung für eine gleichmässige Entwicklung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung in den verschiedenen Ländern war es, dass den Provinzialsynoden von früh an die Befugniss zugestanden wurde, kirchliche Vorschriften zu erlassen. Auf Grund der bekannten Stelle des Evangeliums Matth. 18, 20 „Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen", ging jede bischöfliche Versammlung davon aus, dass sie unter göttlichem Beistand tage und von Gott berufen sei, die göttlichen Gebote und die kirchliche Ordnung aufrechtzuhalten.[1]) Von den Bischöfen, Geistlichen und Laien der Provinz forderte die Kirche Gehorsam gegen die von dem Concil aufgestellten Canones. Die „Statuta patrum" sollen beobachtet werden und wer sich einer Verletzung derselben schuldig macht, gegen den hat der Bischof, und ist er selbst ein Bischof, die Gesammtheit der Bischöfe einzuschreiten.[2]) Als Hauptaufgabe betrachteten es die Concilien die bestehenden, von den Vätern überlieferten

---

[1]) Vgl. die bekannten Stellen *Tertullians*, De jejunio adv. Psychicos, c. 13 (I, 871). *Cyprian*, Ep. 58, c. 4, ad Cornelium (p. 670). — Synodalschreiben des Concils von Antiochia, *Mansi*, II, 1320. — Vgl. *Schulte*, Stellung der Concilien u. s. w., S. 49 fg.

[2]) Concil von Angers, c. 12, Schluss: „Quod ita inter praedictos viros pari consilio et ordinatione decretum est, ut si quis contra hanc ordinationem agendum esse praesumpserit, obvius fuisse regulae ecclesiasticae judicetur: adversus quem ceteris fratribus suis quasi adversus contemptorem licebit exsurgere." — Vgl. auch Concil von Tours, c. 13.

Vorschriften der Kirche aufrecht zu halten, sie von neuem einzuschärfen und ihre Verletzung mit Strafen zu bedrohen. Diese Vorschriften fand man in der Heiligen Schrift, in den Beschlüssen des Concils von Nicäa, der „grossen Synoden", wie das Concil häufig genannt wird [1]), und insbesondere in der kirchlichen Ueberlieferung und Gewohnheit begründet. Als Zeugnisse dieser kirchlichen Gewohnheit galten zunächst die Beschlüsse der orientalischen und occidentalischen Concilien. Eine bindende Kraft aber wurde keinen andern Canones als denen von Nicäa zugeschrieben. [2]) Die Canones des zweiten und vierten ökumenischen Concils von Constantinopel (381) und Chalcedon (451) fanden nur soweit allgemeine Anerkennung, als sie Glaubenssätze enthalten, während die Canones des zweiten ökumenischen Concils von Ephesus von 431 im Abendland so wenig Verbreitung hatten, dass sie von Dionysius Exiguus in seine grosse Sammlung der Concilienbeschlüsse nicht aufgenommen worden sind. [3]) Es erklärt sich dies daraus, dass die Canones keine allgemeinen Vorschriften enthalten, sondern sich nur speciell auf die nestorianischen und pelagianischen Streitigkeiten beziehen. [4]) Wohl aber fanden die Beschlüsse

Quellen der Beschlüsse der gallischen Concilien.

---

[1]) II. Concil von Arles, c. 6, 56. In c. 24 wird das I. Concil von Arles von 314 so bezeichnet.

[2]) Ausdrücklich sagt dies *Dionysius Exiguus* in der Vorrede zu der zweiten, nicht mehr vorhandenen Uebersetzung der griechischen Canonen (*Thiel*, I, 986; *Maassen*, Geschichte, I, 964). „Canones autem, qui dicuntur apostolorum et Serdicensis concilii atque Africanae provinciae, quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi." Vgl. auch Leo I. ad Maximum Antiochenum episc. von 453 (*Jaffé*, n. 273; *Ballerini*, I, 1217). „Si quid tam ab his fratribus, quos ad s. synodum vice mea misi, praeter id quod ad causam fidei pertinebat, gestum esse perhibetur, nullius erit penitus firmitatis."

[3]) *Maassen*, Geschichte, I, 429. Ueber die lateinischen Uebersetzungen der Akten und Canones von Ephesus, S. 137 fg.; über die Sammlungen derselben, S. 721 fg.

[4]) *Hefele*, II, 182 fg., 211.

der griechischen Concilien eine weite Verbreitung. Im Laufe des 5. Jahrhunderts wurden sie mehrfach in Italien und Gallien in die lateinische Sprache übersetzt und genossen überall eines hohen Ansehens.[1])

Die Beschlüsse der zahlreichen Concilien Nordafrikas, die vielfach zuerst die bisher nur in der unsichern und schwankenden Uebung ruhende kirchliche Ordnung in bestimmte und klare Vorschriften fassten, scheinen der gallischen Kirche im 5. Jahrhundert unbekannt geblieben zu sein. Wenigstens findet sich unter den gallischen Canones des 4. und 5. Jahrhunderts kein einziger, welcher auf einen nordafrikanischen Concilienbeschluss mit Sicherheit zurückzuführen wäre. Mehrfach treffen gallische und afrikanische Concilien dem Sinne nach überein, während die Vorschrift selbst nicht auf eine beiden gemeinschaftliche Quelle zurückgeführt werden kann, wie z. B. in Bezug auf die Strafe der Bischöfe[2]), welche auf den Provinzialconcilien nicht erscheinen. Jedoch weicht der Wortlaut soweit ab, dass eine Verwandtschaft nicht anzunehmen ist, vielmehr beide Bestimmungen selbständig von einander zu sein scheinen.

Dagegen waren die Beschlüsse der römischen Synoden und die Schreiben der römischen Bischöfe in Gallien bekannt. Ihre Vorschriften wurden zum Theil von

---

[1]) Ueber diese Uebersetzungen vor Dionysius Exiguus vgl. die ausgezeichneten Untersuchungen *Maassens*, I, 71—103, der nachweist, dass in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Italien eine Uebersetzung der Concilien von Ancyra, Neocäsarea und Gangra schon vorhanden war, während die Uebersetzungen der Concilien von Antiochia, Laodicea, Constantinopel und Chalcedon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gemacht worden sind. Bei der grossen Verbreitung der griechischen Sprache, insbesondere auch in Südgallien darf angenommen werden, dass die Beschlüsse dieser Concilien auch schon vorher im Abendland bekannt waren.

[2]) Siehe oben S. 375.

den gallischen Provinzialconcilien wiederholt, wie eine Anzahl Beschlüsse der römischen Synode unter Papst Siricius vom 6. Januar 386 von dem Concil von Tours von 460 in grösserer oder geringerer Anlehnung an das Original, doch ohne Angabe der Quelle, wieder aufgenommen wurden.[1] Bei der hohen Autorität, welche der römischen Kirche zukam, geschah es auch, dass Provinzialconcilien sich an den römischen Bischof wandten, um sich von der römischen Synode Belehrung über zweifelhafte Fragen der Lehre und der kirchlichen Disciplin zu holen. So beantwortete eine römische Synode unter Papst Siricius (384—398) eine Reihe von Fragen, welche gallische Bischöfe an sie gestellt hatten.[2] Sehr häufig wurden Canones gallischer Concilien von andern gallischen Concilien erneuert, theils mit, theils ohne Angabe der Quelle. So hat insbesondere das zweite Concil von Arles aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts nicht nur eine ganze Zahl von Canones des Concils von Orange von 441 wiederholt, sondern auch aus den Canones der Concilien von Valence von 374, von Turin von 401, von Vaison von 442 geschöpft[3]), abgesehen davon, dass mehrere seiner Canones dem Concil von Nicäa und dem ersten Concil von Arles von 314 ent-

---

[1]) Das die Concilienbeschlüsse enthaltende Schreiben des Papstes Siricius (*Jaffé*, n. 68), ist uns nur erhalten in den Akten des nordafrikanischen Concils von Telepte oder Zella und ist dort an die afrikanischen Bischöfe gerichtet. Aber wahrscheinlich war das Schreiben auch an andere Kirchen gesandt worden. Aehnlichen Inhalts das Schreiben des Papstes Innocenz an Victricius von Rouen. Vgl. *Ball.*, III, 448, Note 14. *Hefele*, II, 48. Inhaltlich entsprechen sich Siricius, c. 3 = Concil von Tours, c. 9; c. 4 = c. 4; c. 6 = c. 9, c. 9 = c. 1.

[2]) *Bruns*, II, 274.

[3]) Concil von Arles, c. 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35 (36, 37), 38—46 entsprechen dem Concil von Orange, c. 1—10, 12—16, 21—23, 25, 27. — c. 2 dem Concil von Valence, c. 52. — c. 24 dem Concil von Turin, c. 8. — c. 47, 48, 51 dem Concil von Vaison, c. 4, 5, 9, 10.

nommen sind.[1]) Aber auch andere Concilien haben ältere Vorschriften erneuert. So haben das Concil von Riez 439, c. 1 und das von Orange 441, c. 21 den c. 3 des Concils von Turin wiederholt; das Concil von Vannes 465, c. 1 und 3 die c. 7 und 8 des Concils von Tours (460). Neben den häufigen Wiederholungen einzelner Canones des Concils von Nicäa[2]) haben auch apocryphe Stücke, wie das Schreiben des Clemens an Jacobus in gallische Concilienbeschlüsse Aufnahme gefunden.[3])

Doch haben sich die Concilien nicht damit begnügt ältere Vorschriften zu erneuern. Ihre Hauptaufgabe bestand vielmehr darin, der in der Uebung schwankend gewordenen Praxis eine feste Grundlage zu geben und neue Verhältnisse durch feste Normen von Anfang an zu ordnen. So will das Concil von Vannes nicht nur die kirchliche Regel, die aus Nachlässigkeit vielfach nicht beobachtet werde, wieder einschärfen, sondern auch Verhältnisse, für die in den Statuten der Väter sich keine Normen vorfinden, durch heilsame Statuten regeln.[4])

Durch die Canones der Provinzialsynoden wurde wenigstens in den Bisthümern der Provinz eine einheitliche

---

[1]) Concil von Arles, c. 6, 10, 15, 16 entstammen dem Concil von Nicäa; c. 24 dem I. Concil von Arles, c. 14. — Vgl. *Maassen*, Geschichte, I, 640 fg.

[2]) Ausser den in der vorigen Note angeführten Canones haben c. 3 des Concils von Valence in c. 11; c. 3 des Concils von Nîmes (394) in c. 5; c. 7 des Concils von Turin in c. 5 und 16; c. 3 und 8 des Concils von Riez in c. 8 und 5 des Concils von Nicäa ihre Quelle.

[3]) Concil von Vaison (442), c. 6.

[4]) Synodalschreiben des Concils von Vannes (*Bruns*, II, 142). „. . . .rectum esse credidimus de regula ecclesiastica quae nobis donante domino credita est et de districtione, cujus cura non sine culpa nostra ommittetur, habita consultatione, ut quae in prioribus patrum statutis videmus omissa et procedente tempore licentia ex nimia prolabentis saeculi libertate praesumpta, statutis saluberrimis sanciremus.“

kirchliche Ordnung hergestellt und aufrecht erhalten und damit der Weg gebahnt, um der Bildung particulärer und localer Gewohnheiten in der Kirche entgegen zu arbeiten.[1]

Rein kirchlicher Charakter der Canones.

Die von den Metropolitansynoden erlassenen Vorschriften hatten einen rein kirchlichen Charakter. Wie die Synode keiner staatlichen Genehmigung bedurfte, um zusammenzutreten, so bedurften ihre Beschlüsse zu ihrer Giltigkeit auch keiner Genehmigung des Kaisers oder seines Stellvertreters. Aber sie hatten und nahmen auch nur in Anspruch Geltung auf rein kirchlichem Gebiet. Für das weltliche Recht existirten sie nicht. Der staatliche Richter hatte sie weder zur Anerkennung zu bringen in seinen Urtheilen noch war ihre Verletzung mit weltlicher Strafe bedroht. Die Kirche, deren Disciplinargewalt von dem Staate anerkannt war, konnte gegen alle Gläubigen, welche die Vorschriften der Synoden nicht beachteten, mit den ihr zu Gebote stehenden kirchlichen Disciplinarmitteln einschreiten; dadurch trat aber weder in den privatrechtlichen noch in den öffentlich rechtlichen Befugnissen und Verpflichtungen des Disciplinirten eine Aenderung ein, sofern derselbe nicht durch Entfernung aus dem geistlichen Stande der den Geistlichen zustehenden staatlichen Privilegien verlustig ging. Wünschte die Provinzialsynode, dass ein oder der andere Beschluss auch von dem weltlichen Rechte anerkannt werde, so musste sie die Bitte an den Kaiser richten, ein dahingehendes Gesetz zu erlassen, wie denn von den nordafrikanischen Concilien mehrfach derartige Bittgesuche an die Kaiser gerichtet worden sind.[2]

---

[1]) Concil von Vannes, c. 15. „Rectum quoque duximus ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo, ne varia observatione in aliquo devotio nostra discrepare credatur.“

[2]) Cod. can. eccl. African., c. 56, 58, 64, 82, 84. — So hatte denn auch selbstverständlich ein Canon, wie der 15. des Concils von Ancyra

III. Die Disciplinargewalt der Provinzialsynode.

Innerhalb des Bisthums übte der Bischof die kirchliche Disciplinargewalt über Geistliche und Laien aus. Indessen konnte einerseits das kirchliche Schicksal der Gläubigen nicht endgiltig von der Entscheidung abhängig gemacht werden, die der Bischof nach eignem Ermessen verhängte, ohne durch die seinen Rath bildenden Geistlichen wesentlich beschränkt zu sein. Gegen die Willkür und Parteilichkeit des Bischofs musste eine Abhilfe, ein Schutzmittel geboten werden. Von der Entscheidung des Bischofs konnte desshalb an die Metropolitansynode Berufung eingelegt werden. Andererseits trat häufig genug der Fall ein, dass der Bischof selbst in seinem Glauben von dem orthodoxen Bekenntniss der Kirche abwich oder sich einer Verletzung der kirchlichen Canones oder der weltlichen Strafgesetze schuldig machte. Wenn er auch in diesem letztern Fall dem weltlichen Gericht unterworfen war, so musste doch auch in allen diesen Fällen die Kirche einschreiten. Der Bischof war Vertreter der Kirchengewalt, aber er war Diener der Kirche und wenn auch mit weitreichender Gewalt innerhalb seines Sprengels betraut, doch selbst der kirchlichen Disciplinargewalt, welche die Metropolitansynode über ihn auszuüben hatte, nicht entzogen.

A. Die Provinzialsynode als zweite Instanz über dem Bischof.

Es handelt sich hierbei selbstredend nur um die Berufung von Disciplinarurtheilen des Bischofs an die Synode,

von 314, der jeden Verkauf von Kirchengut während der Erledigung des Bischofssitzes verbot und dem künftigen Bischof es anheimstellte, ob er bei Rückforderung der trotzdem verkauften Sache dem Käufer den Kaufpreis zurückerstatten wolle oder nicht, nur in soweit Geltung, als die Eigenthümer der gekauften Sache sie freiwillig zurückzugeben bereit waren. Eine Abänderung des weltlichen Rechts konnte dadurch nicht herbeigeführt werden.

nicht um Berufung von den Entscheidungen des Bischofs in privatrechtlichen Streitigkeiten, von welchen, wie oben ausgeführt worden ist, sei es dass sie eigentliche Urtheile waren, sei es dass sie nur als Schiedssprüche galten, eine Berufung nicht möglich war. Schon das Concil von Nicäa (c. 5) hatte hauptsächlich aus dem Grunde, um die Berufung von der Entscheidung des Bischofs zu ermöglichen und das endgiltige Urtheil zu beschleunigen, vorgeschrieben, dass in jeder Provinz zweimal im Jahre Metropolitansynoden stattfinden sollten, um die Beschwerden derjenigen, welche behaupten aus Engherzigkeit, Streitsucht oder sonstiger Gehässigkeit von dem Bischof mit dem Banne belegt worden zu sein, zu untersuchen, das bischöfliche Urtheil zu bestätigen, zu mildern oder aufzuheben. Hiermit stimmte die Synode von Antiochia von 341 (c. 6 und 20) überein, die Allen, welche glauben, dass ihnen von dem Bischof Unrecht geschehen sei, durch Verhängung des Bannes oder in anderer Weise, die Berufung an die Synode freistellte. Die spätern Concilen des Orients wie des Occidents haben dies wiederholt.[1]) Competent war selbstverständlich nur die Synode der Provinz des betreffenden Bischofs. Papst Innocentius I. hatte es ausdrücklich für verboten erklärt, sich mit Beschwerden über den Bischof an die Synoden anderer Provinzen zu wenden und hiergegen mit der Strafe der Amtsentsetzung gedroht.[2]) Doch konnte unter Ueberein-

---

[1]) Concil von Sardica, c. 14 (c. 17); Concil von Vaison, c. 5; II. Concil von Arles, c. 48; Concil von Vannes, c. 9; Statuta eccl. ant., c. 66. — Nordafrikanische Concilien von Carthago von 390, c. 8 und von 418, c. 17. Auf die vielfach eigenthümlichen Bestimmungen der nordafrikanischen Concilien über die Ausübung der Disciplinargewalt in zweiter Instanz kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. *Fessler*, Der kanonische Prozess, S. 76 fg.

[2]) Innocentius an Victricius von Rouen, c. 3. „Si quae autem causae vel contentiones inter clericos vel inter laicos tam superioris ordinis quam etiam inferioris fuerint exortae, secundum synodum

stimmung des Verurtheilten und des Bischofs die Angelegenheit auch der Synode einer andern Provinz zur Entscheidung übertragen werden, wie denn das Concil von Turin (401) über mehrere Berufungen von Geistlichen und Laien gegen einen gallischen Bischof entschieden hat.[1]) Uebrigens hatte die Berufung an die Synode keinen Suspensiveffekt. Insbesondere bleibt der ausgesprochene Kirchenbann in Kraft, bis er von der Synode aufgehoben wird. Das Concil von Sardica (c. 14) erklärt ausdrücklich: „Bevor Alles genau und glaubhaft (von der Synode) untersucht ist vor erfolgter Entscheidung seiner Sache, darf der Ausgeschlossene die Gemeinschaft nicht verlangen.“[2])

Berufung an die Staatsgewalt.

War demnach von der Kirche die Berufung von dem bischöflichen Urtheil geregelt, so nahmen doch auch die Kaiser die Befugniss in Anspruch, als Inhaber der höchsten, unbeschränkten Gewalt in Staat und Kirche Beschwerden von Geistlichen und Laien über die Ausübung der Disciplinargewalt durch den Bischof entgegenzunehmen und darauf hin einzuschreiten. Es wird später zu besprechen sein, dass insbesondere Bischöfe, die von Synoden bestraft und abgesetzt waren, sich an den Kaiser wandten. Aber

---

Nicaenam congregatis ejusdem provinciae episcopis judicium terminetur nec alicui liceat.... ad alias convolare provincias etc....“

[1]) Concil von Turin. c. 4, 5. Dass der Bischof Triferius, gegen dessen Urtheil von dem Laien Palladius und dem Priester Exuperantius Berufung eingelegt worden war, ein gallischer Bischof war, geht daraus hervor, dass das Concil, wie es in dem an die gallischen Bischöfe gerichteten Synodalschreiben heisst, überhaupt auf Verlangen gallischer Bischöfe zusammengetreten war, um singula negotia zu erledigen, dann aber daraus, dass der Bischof Mitglied der Synode von Nîmes von 394 war (*Hefele*, II, 64).

[2]) Vgl. *Kober*, Kirchenbann, S. 214 fg. — Eine ausführliche Darstellung des Verfahrens vor der Metropolitansynode im Falle einer Berufung von dem bischöflichen Urtheile gibt *Ambrosius*, Ep. 5 ad Syagrium Veronens. episcopum (dessen Urtheil von der Synode aufgehoben ward), Opp. III, 794 fg.

auch einfache Geistliche betraten diesen Weg, um durch die Hilfe des Kaisers sich der kirchlichen Disciplin zu entziehen. Das Concil von Antiochien (c. 12) verbot den von dem Bischof abgesetzten Geistlichen nicht nur sich an den Kaiser zu wenden, sondern erklärte auch, dass hierdurch der Geistliche des Rechts der Berufung an die Synode verlustig gehe und späterhin nicht mehr in sein Amt eingesetzt werden solle. Auch das Concil von Vannes bestimmte, dass ein Geistlicher, der, statt seine Berufung gegen eine bischöfliche Entscheidung bei der Provinzialsynode anzubringen, sich an die weltliche Gewalt wende, excommunicirt werde.[1]) Es geht daraus hervor, dass eine Berufung an die Staatsgewalt erfolgen konnte und in mehr oder wenigen Fällen erfolgte. Doch ist uns kein Beispiel einer solchen Berufung eines Laien oder Geistlichen an den Kaiser überliefert.

B. Die Synode als die Disciplinarbehörde der Bischöfe.

Klage gegen den Bischof, nicht Berufung.

Wurde von der Entscheidung des Bischofs an die Provinzialsynode Berufung eingelegt, so war die Beschwerde nur auf Abänderung des bischöflichen Urtheils gerichtet; das Gesuch war wirkliche Appellation, nicht eine Klage gegen den Bischof. Eine solche konnte mit ihr allerdings verbunden werden, wenn dem Bischof zugleich vorgeworfen wurde, dass er nach persönlicher Feindschaft oder Gunst geurtheilt oder sich habe bestechen lassen.[2]) Denn die

---

[1]) c. 9. „Si quis fortasse episcopi sui judicium coeperit habere suspectum aut ipsi de proprietate aliqua adversus ipsum episcopum fuerit nata contentio, aliorum episcoporum audientiam, non saecularium potestatum debebit ambire. Aliter a communione habeatur alienus."

[2]) Die Functionen der Provinzialsynode als zweite Instanz für bischöfliche Urtheile und als erste Instanz für die Disciplin über Bischöfe werden klar geschieden von dem Concil von Carthago von 397, c. 10. „Hoc etiam placuit, ut si a quibuscumque judicibus ecclesiasti-

Provinzialsynode übte gleichzeitig die Disciplinargewalt über Bischöfe aus. Diese schon in der vorconstantinischen Zeit bestehende Funktion der Synoden wurde von den Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts bestätigt und sanctionirt.[1])

Wie die übrigen Kleriker waren die Bischöfe der kirchlichen Disciplinargewalt unterworfen wegen schwerer öffentlicher Sünden und wegen Verletzung ihrer Amtspflichten. Auch konnten dieselben Strafen über sie verhängt werden, wie über die andern Geistlichen. Sie konnten insbesondere abgesetzt, aus dem geistlichen Stand gestossen, excommunicirt werden.[2])

Das Verfahren gegen Bischöfe.

Das Verfahren, in welchem die Synode die Disciplinargewalt über Bischöfe ausübte, wurde von dem allgemeinen, das ganze Disciplinarwesen der alten Kirche beherrschenden Grundsatz bestimmt, dass nur wegen offenkundiger Vergehen, mochten dieselben in einer gemeinen schweren Sünde oder in einer Verletzung der besondern Amtspflichten bestehen, eine öffentliche Kirchenstrafe verhängt werde. Von kirchlicher Strafe, in letzter Reihe von der Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft getroffen sollte der werden, welcher die Bedingungen der kirchlichen Gemeinschaft missachtet und durch seine Handlungsweise der Gemeinschaft öffentliches Aergerniss gegeben hatte.[3]) Dadurch war von vornherein ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem römischen Strafverfahren dieser Periode und

---

cis ad alios judices ecclesiasticos ubi est major auctoritas fuerit provocatum, non eis obsit, quorum fuerit soluta sententia, si convinci non potuerint vel inimico animo judicasse vel aliqua cupiditate aut gratia depravati."

[1]) Concil von Antiochien 341, c. 4, 14, 15. — Concil von Sardica 347, c. 4.

[2]) Dass und aus welchen Gründen ein Bischof nicht zum Priester degradirt werden sollte, ist oben (S. 283) erörtert worden.

[3]) Vgl. oben S. 264 fg.

dem kirchlichen Disciplinarverfahren gegeben, wenn auch die Kirche zahlreiche Formen des römischen Strafprozesses in ihr Disciplinarverfahren aufnehmen konnte. Das römische Strafrecht und das Strafverfahren des 4. und 5. Jahrhunderts beruhten im wesentlichen noch auf dem Grundsatz, dass die Bestrafung die Vergeltung des begangenen Unrechts bezweckt und desshalb zunächst demjenigen, welcher durch die strafbare Handlung in seinem Recht verletzt worden ist, Genugthuung zu verschaffen hat. Der Verletzte hat desshalb die Klage zu stellen, er hat als Ankläger dem Angeklagten gegenüberzutreten, den Beweis der strafbaren Rechtsverletzung zu führen; der Richter hat den Streit der beiden Parteien zu entscheiden und in dem Urtheil dem Klagegesuch des Anklägers auf Bestrafung des Angeklagten Folge zu geben oder den letztern von der Anklage freizusprechen. Da aber durch öffentliche Verbrechen die Volksgesammtheit, also auch jeder Staatsbürger verletzt wurde, so konnte jeder Bürger aus dem Volke als Ankläger bei ihnen auftreten. Doch hatte dieser letztere Grundsatz in der spätern Kaiserzeit seine allgemeine Geltung verloren. Bei zahlreichen öffentlichen Verbrechen wurde statt dessen der Grundsatz aufgestellt, dass nur der Beschädigte, nicht aber Jeder aus dem Volk die Anklage erheben dürfte. Unbetheiligte Dritte wurden von der Verfolgung dieser Verbrechen ausgeschlossen. Es wurde ein förmlicher Gegensatz gemacht zwischen denjenigen unerlaubten Handlungen, welche von Jedem aus dem Volke, und zwischen denjenigen, welche blos von den Betheiligten selbst verfolgt werden konnten.[1] Andererseits aber genügte in der Kaiserzeit zur Aufrechthaltung der Rechtsordnung nicht mehr die Befugniss, sei es eines jeden Bürgers, sei es die ausschliessliche des Verletzten eine

Unterschied von dem weltlichen Strafverfahren.

---

[1] Vgl. *Geib*, Geschichte des römischen Criminalprozesses, S. 520 fg.

öffentliche Anklage gegen den Verbrecher zu erheben. Die Staatsgewalt musste selbst dafür Sorge tragen, dass der Verbrecher vor Gericht gestellt werde. Sie wurde dieser Aufgabe gerecht, theils indem besondere Beamte bestellt wurden, welche die Verbrecher zu entdecken und vor Gericht die Anklage zu erheben hatten[1]; theils indem den Beamten, welchen die Strafgerichtsbarkeit zustand, die Befugniss gegeben wurde, einzelne Verbrechen, welche für besonders wichtig gehalten und desshalb mit erhöhter Strenge verfolgt wurden, von Amtswegen, auch ohne dass eine Anklage erhoben worden wäre, zu verfolgen und zu bestrafen.[2]) War hierdurch eine Bestrafung ohne vorhergegangene Anklage möglich geworden, so galt in der Regel doch noch der Grundsatz, dass jedes Strafverfahren durch die Erhebung einer Anklage eingeleitet werden müsse.[3]) Das kirchliche Disciplinarverfahren hatte dagegen von Anfang an den Zweck, die Grundbedingungen der kirchlichen Gemeinschaft aufrecht zu halten und die offenkundigen Verletzungen derselben an dem Thäter zu ahnden, der nur durch Bussübungen sich mit der Gemeinschaft wieder versöhnen konnte. Das Verfahren hatte also weder den Zweck, zunächst dem Beschädigten Genugthuung zu gewähren, wie das römische Strafverfahren, noch auch den Sünder zu bessern, was das spätere canonische Verfahren wenigstens zum Theil beabsichtigte. Die Besserung sollte erst erfolgen durch die Bussübungen, die aber, wie oben gezeigt worden ist, nicht den Charakter von Strafen trugen,

---

[1]) Die sogenannten stationarii, curiosi, nuntiatores. Vgl. *Binding*, De natura inquisitionis processus criminalis Romanorum (1864), p. 21 sqq.

[2]) *Biener*, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitionsprozesses (1827), S. 16 fg. — *Binding*, p. 30 sqq. — *Geib*, Geschichte, S. 566.

[3]) Marc Aurel: „Non possumus reum facere, quem nullus accusat.“ (Scriptores Hist. August. Avid. Cass., c. 2, ed. *Peter*, I, 79.)

sondern nur die Mittel waren, um den Bestraften mit der Kirche wieder auszusöhnen und die Aufhebung der Strafe, die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft oder in das geistliche Amt vorzubereiten. Durch die Verhängung von Disciplinarstrafen ahndet die kirchliche Gemeinschaft die Verletzungen, die ihr selbst von ihren Mitgliedern zugefügt worden sind. Vertreter der Gemeinschaft, Träger der Gemeinschaftsgewalt ist der Bischof in dem Bisthum, die Synode in der Provinz. Es bedarf desshalb keiner Anklage, um die Bestrafung eines öffentlichen Sünders durch den Bischof oder die Synode herbeizuführen. Es ist nur erforderlich, dass Bischof oder Synode sich die Gewissheit verschafft haben, dass ein Glied der Kirche ein offenkundiges Vergehen begangen hat. Es ist desshalb die herrschende Annahme unrichtig, dass in der Kirche der Anklageprocess, dessen Formen sie aus dem römischen Recht entnommen hat, die Hauptform des kirchlichen Disciplinarverfahrens, der eigentliche modus procedendi ordinarius, der allein zu wirklichen Kirchenstrafen führen konnte, in dieser Zeit gewesen sei.[1]) Richtig ist vielmehr, dass die alte Kirche keine ausschliesslich geltende Grundsätze über das Disciplinarverfahren vorschrieb, sondern dem kirchlichen Richter, dem Bischof und der Synode die Aufgabe und die Befugniss übertrug, die Strafe zu verhängen, sobald der Nachweis des offenkundigen Vergehens geführt worden sei. Es konnte demnach ein verschiedenartiges Verfahren stattfinden, je nachdem ein Ankläger auftrat oder nicht.

1) In sehr vielen Fällen wurde von der Synode eine förmliche Anklage gegen einen Bischof erhoben. Dann bot Accusatorisches Verfahren.

---

[1]) *Biener*, Beiträge, S. 16. — *Molitor*, Kanonisches Gerichtsverfahren gegen Kleriker, S. 32 fg.: „Die Aufnahme des römischen Accusationsverfahren."

der römische Anklageprozess ein naheliegendes Vorbild für das Verfahren und zahlreiche Bestimmungen und Formen desselben wurden von der Kirche herübergenommen und insbesondere auf den Concilien des Orients von ihr beachtet.

Die grossen Concilien des 5. Jahrhunderts von Ephesus 431, von Ephesus 449 (die sog. Räubersynode), von Chalcedon 451 wurden geleitet von kaiserlichen Commissären, die, wenn sie auch in dogmatische Untersuchungen sich nicht einzumischen hatten, doch dem kaiserlichen Befehle gemäss vollständig das Verfahren und die Verhandlungen der Concilien bestimmten.[1]) Durch kaiserliche Constitution war vorgeschrieben, dass das Verfahren der weltlichen Gerichte als Vorbild dienen solle.[2]) Es lassen sich aus den Akten der von den orientalischen Concilien verhandelten Disciplinarsachen zahlreiche Beispiele anführen, in welchen die Bestimmungen des römischen Strafprozesses beobachtet wurden.[3]) Die Einwirkung der Staatsbeamten, welche den Vorsitz auf den Concilien führten, war es, durch welche das weltliche Recht in die Kirche drang. In der abendländischen Kirche, die sich mehr und mehr der Staatsgewalt selbständig gegenüber stellte, lässt sich desshalb auch die Annahme der Formen des weltlichen Prozesses durch die Concilien nicht nachweisen, wenn es gleich wahrscheinlich ist, dass auch hier die Concilien in bald

---

[1]) Vgl. die Instruktionen der kaiserlichen Commissäre zu den Concilien von 431, 449 und 451 bei *Mansi*, IV, 1118 (*Haenel*, Corp. Leg., p. 245); VI, 595 (Corp. Leg. p. 253); VI, 563.

[2]) *Gratian* von 376. c. 23, Cod. Theod., XVI, 2: „Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est.“

[3]) Eine gute, aber keineswegs vollständige Zusammenstellung hiervon findet sich bei *Devoti*, Institut. Canon., IV, tit. 1, § 5. — *Molitor* (S. 35—40) hat nur eine Uebersetzung Devotis gegeben.

grösserem, bald geringerem Umfang die Vorschriften des Strafprozesses annahmen.

Indessen beschränkte sich die Kirche keineswegs darauf, dem weltlichen Strafverfahren die Bestimmungen für das kirchliche Disciplinarverfahren zu entnehmen. Sie ergänzte dieselben vielmehr durch besondere kirchliche Vorschriften, welche darauf berechnet waren, die kirchlichen Interessen zu wahren und den römischen Anklageprozess nach Massgabe des Zweckes, den die Kirche bei der Ausübung der Disciplinargewalt verfolgte, umzugestalten. Die meisten dieser Bestimmungen gehören den orientalischen und afrikanischen Concilien an; nur wenige den gallischen. Es muss dahingestellt bleiben, in welchem Umfange die in jenen zum Ausdruck gelangten Grundsätze auch in der gallischen Kirche Geltung erlangten.

Anklage und Ankläger.

Wie in dem Strafprozess der damaligen Zeit begann das Disciplinarverfahren in der Regel mit der Ueberreichung der Anklageschrift, die von dem Ankläger selbst unterschrieben sein musste.[1]) Bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts war die Befugniss, Anklagen zu erheben, nicht beschränkt. Wie aber das weltliche Recht die allgemeine Befugniss jedes Bürgers, eine Kriminalklage an-

[1]) Die Akten der Concilien des 5. Jahrhunderts bieten hierfür zahlreiche Beispiele dar; die Anklageschriften (λίβελλοι) der Ankläger des Johannes Chrysostomos (*Mansi,* III, 1141, 1150 sqq.) auf der Synode an der Eiche bei Chalcedon von 403; die Anklageschriften des Bischofs Eusebius gegen Eutyches auf der Synode von Constantinopel von 448 (*Mansi,* VI, 644); des Eutyches gegen Bischof Flavian auf dem Concil von Ephesus von 449 (*Mansi,* VI, 644); des Eusebius gegen Bischof Dioskur, sowie die Anklageschrift der alexandrinischen Kleriker gegen denselben auf dem Concil von Chalcedon 451 (*Mansi,* VI, 580, 1005). — Die subscriptio der Anklageschrift durch die Ankläger wird bei der Klage des Eusebius gegen Eutyches ausdrücklich erwähnt. Zahlreiche andere Beispiele lassen sich beibringen, die darthun, dass auch da, wo einer Klageschrift nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht, deren Vorhandensein angenommen werden muss.

zustellen, in der damaligen Zeit ausserordentlich beschränkte und zahlreichen Klassen von Staatsangehörigen jene Befugniss entzog [1]), so folgte auch die Kirche diesem Beispiel. Sie erachtete es im Interesse der Geistlichkeit für geboten, mit der Annahme von Anklagen gegen Kleriker vorsichtig zu sein. Zunächst wurde eine Beschränkung der Anklagebefugniss nur in Bezug auf Klagen gegen Bischöfe aufgestellt. Das Concil von Constantinopel von 382 hielt sich zu einer solchen Vorschrift genöthigt, da Viele, um die kirchliche Ordnung zu stören, gehässige Klagen gegen die orthodoxen Bischöfe erheben, um den Ruf derselben zu beflecken und Unruhen im Volke zu stiften. Desshalb sollen Häretiker und Excommunicirte ebensowenig, wie Personen, gegen die selbst eine Anklage anhängig sei, gegen einen Bischof eine Anklage erheben dürfen, wenn es sich nicht um eine Verletzung handele, die der Bischof ihnen persönlich zugefügt habe. [2]) Dem fügte das Concil von Chalcedon von 451 (Canon 21) hinzu, dass überhaupt Niemand, weder Kleriker noch Laie, mit einer Anklage gegen einen Geistlichen zugelassen werden solle, ehe sein Leumund geprüft worden sei.

Die Canones der afrikanischen Concilien schliessen allgemein von der Erhebung von Anklagen gegen Geistliche die Personen aus, welche von dem weltlichen Recht von der Erhebung von Criminalklagen ausgeschlossen waren, so die Frauen, die Unmündigen, die Soldaten, die Ehrlosen, die Sklaven und Freigelassenen u. s. w.; ferner aber auch die Excommunicirten, Häretiker, Juden und Heiden. Doch

---

[1]) Ueber das weltliche Recht vgl. *Geib*, S. 516 fg.

[2]) Der betreffende, dem Concil von 382 angehörige Canon findet sich in den Conciliensammlungen irrthümlicher Weise als Canon 6 der Canones der zweiten allgemeinen Synode von Constantinopel von 381 zugefügt. *Hefele*, II, 13, 26.

durften auch diese Personen als Ankläger in eigener Sache auftreten, wenn sie selbst von einem Geistlichen verletzt worden waren. [1])

Falsche Anklage.

Wie das weltliche Recht die Calumnie, die Erhebung von wissentlich falschen Anklagen gegen einen Unschuldigen mit Strafe bedrohte, so auch die Kirche auf ihrem Gebiete. Das erste Concil von Arles von 314 (c. 14) schloss den falschen Ankläger, dessen Verläumdung nachgewiesen worden, von der Kirchengemeinschaft auf Lebenszeit aus und das zweite Concil von Arles (c. 24) wiederholte diese Strafbestimmung, milderte sie jedoch, indem es Wiederaufnahme des Excommunicirten nach geleisteter Busse zuliess. [2]) Da im weltlichen Recht im Laufe des 4. Jahrhunderts der Grundsatz sich gebildet hatte, dass Caluminatoren immer mit derjenigen Strafe belegt werden sollten, welche den Angeklagten im Falle der Ueberführung getroffen haben würde [3]), so bestimmte demgemäss auch das Concil von Constantinopel von 382, dass den falschen Ankläger dieselbe Strafe treffen solle, mit der der Angeklagte durch die Klage bedroht war. [4])

Ladung des Angeklagten.

War der Angeklagte bei der Ueberreichung der Klage in der Synode nicht anwesend, so wurde derselbe durch eine Vorladung aufgefordert, vor der Synode zu erscheinen und sich über die gegen ihn erhobene Anklage zu verantworten. Leistete er keinen Gehorsam, so wurde die Ladung

[1]) Concil von Carthago von 419. Cod. eccl. African., c. 128, 129. — Vgl. II. Concil von Carthago von 390, c. 6 und III. Concil von Carthago von 397, c. 7.

[2]) Hiermit übereinstimmend das III. Concil von Carthago von 397, c. 7.

[3]) *Geib*, S. 578.

[4]) So erklärte auch Bischof Eusebius, der Ankläger des Eutyches, auf der Synode von Constantinopel von 448: „ἐὰν ἁλῶ ἐγὼ συκοφάντης, ἀφαιρεθῶ τῆς ἀξίας“ (*Mansi*, VI, 736).

in der Regel noch zweimal, ausnahmsweise jedoch auch dreimal wiederholt. Bischöfen sollte die Ladung von zwei Bischöfen, Priestern von zwei Priestern überreicht werden. Sie waren häufig von einem Notar bekleidet, welcher über die Ueberreichung der Ladung ein Protokoll aufzunehmen hatte.[1] Während dies im wesentlichen dem weltlichen Verfahren der damaligen Zeit entsprach, ist dagegen die auch damals noch im weltlichen Gericht übliche Eröffnung der Verhandlungen am eigentlichen Gerichtstag durch dreimaligen Aufruf der Parteien von Seiten des Prätor in das Verfahren vor der Synode nicht mit herübergenommen worden.[2])

Contumacialverfahren.

Erschien der Angeklagte trotz der drei oder viermaligen Ladung nicht, so wurde, ganz im Gegensatz zu dem Strafprozess, das Verfahren in seiner Abwesenheit eröffnet und durchgeführt und von der Synode das Urtheil gesprochen. Während nach weltlichem Recht der Grundsatz galt, dass über Abwesende kein Urtheil gefällt werden solle und gegen den Ungehorsamen nur Beschlagnahme seiner Güter und nach erfolglosem Ediktalverfahren Confiscation derselben erfolgen könne, sofern es sich nicht um reine Geld- und Vermögensstrafen handelte[3]), hat die Kirche dagegen schon frühe den entgegengesetzten Grundsatz aufgestellt, dass gegen den Ungehorsamen zu verhandeln und über ihn zu urtheilen die Synode berechtigt sei.[4]) Das

---

[1]) Die Concilien von Ephesus, Constantinopel und Chalcedon bieten hierfür zahlreiche Belege. Can. Apost., c. 74 über die Vorladung eines angeklagten Bischofs: „εἰ δὲ καλούμενος μὴ ὑπακούσοι, καλείσθω καὶ δεύτερον, ἀποστελλομένων ἐπ᾽ αὐτὸν δύο ἐπισκόπων.“ — *Fessler*, Kan. Proz., S. 100, 107, 113, 128.

[2]) Dieser Aufruf führte den Namen citatio. Die Ladung der Parteien dagegen hiess commonitio, sententia commonitoria u. dergl., daher auch in den Concilienakten die Ladung ὑπομνήσις heisst.

[3]) *Geib*, a. a. O.

[4]) Can. Apost., c. 74. Erscheint der angeklagte Bischof auf die

dritte Concil von Carthago von 327 (c. 7) hatte ausdrücklich bestimmt, dass der Angeklagte, welcher zur Verhandlung vor dem Concil erscheine, sich selbst sein Verdammungsurtheil gesprochen haben soll. Doch ist damit nicht gesagt, dass die Verurtheilung als Strafe des Nichterscheinens erfolgen solle, sondern nur dass sie trotz seiner Abwesenheit erfolgen könne. So wurde gegen Athanasius, der sich zuerst vor der Synode von Tyrus im Jahre 335 gestellt und seine Vertheidigung begonnen hatte, dann aber, seine Verurtheilung fürchtend, geflohen war, das Verfahren fortgesetzt und beendet.[1]) Die Synode von Ephesus im Jahre 431 eröffnete gegen den abwesenden Bischof Nestorius, der den Ladungen keine Folge geleistet hatte, das Verfahren und sprach die Absetzung von seinem Amte über ihn aus.[2]) Und ebenso verfuhr die Synode von Chalcedon 451 gegen Bischof Dioskur von Alexandrien, der ebenfalls vor der Synode zu erscheinen sich geweigert hatte.[3]) Dem welt-

---

dreimalige Ladung nicht, „ἡ σύνοδος ἀποφαινέσθω κατ' αὐτοῦ τὰ δοκοῦντα, ὅπως μὴ δόξῃ κερδαίνειν φυγοδικῶν.“ *Devoti*, l. c.; *Molitor*, S. 39 fg.; *Fessler*, S. 101 und andere nehmen auch hier eine Uebereinstimmung des kirchlichen mit dem weltlichen Verfahren an, indem sie theils die auf das Contumacialverfahren im Civilprozess bezüglichen Stellen auf den Strafprozess übertragen, theils aber in Unklarheit über den Begriff des Contumacialverfahrens sich befinden.

[1]) Devoti und Molitor meinen, das Urtheil der Synode gegen Athanasius sei nichtig gewesen, weil es gegen einen Abwesenden gesprochen worden, und berufen sich dafür auf das Schreiben des Papstes Julius an Danius, Flacillus u. s. w. (*Coustant*, I, 369, Athan. Apolog. contra Arian., c. 27, I, 116), der aber nur sagt, dass die Beweisaufnahme in Gegenwart des Anklägers und des Angeklagten vorgenommen werden soll, dabei aber selbstverständlich von der Voraussetzung ausgeht, dass der Angeklagte der Synode sich gestellt habe.

[2]) *Mansi*, IV, 1212 sqq.

[3]) *Mansi*, VI, 1045. Aus beiden sehr ausführlichen Urtheilen geht unzweifelhaft hervor, dass die Absetzung ausgesprochen wurde nicht als Strafe des Ungehorsams, sondern als Strafe der dem Nestorius und

lichen Rechte entsprechend konnte der Ankläger die Anklage nicht fallen lassen, ohne strafbar zu werden. Das III. Concil von Carthago von 397 (c. 7) bestimmte, dass der Ankläger, der bei der Verhandlung nicht erscheine, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden solle, die Anklage aber aufgehoben sei.[1]) Auch auf einer Synode von Antiochien (447 oder 448) wurde über Ankläger des Bischofs Ibas von Edessa, welche bei der Hauptverhandlung nicht erschienen waren, der Bann verhängt.[2]) Doch konnte unter Genehmigung der Synode und Zustimmung des Angeklagten der Ankläger die Klage aufgeben und eine Versöhnung zwischen beiden Parteien stattfinden.[3])

Recusation von Synodalmitgliedern.

Eine weitere Abweichung vom weltlichen Rechte bestand darin, dass den Parteien gestattet war, diejenigen Bischöfe als richterliche Mitglieder der Synode zurückzuweisen, welche durch ihr bisheriges Verhalten oder ihre frühere Thätigkeit sich als parteiisch erwiesen hatten. Die Synode hatte nach Geltendmachung des Verdachtsgrundes über seine Begründung und Wirkung zu entscheiden. Im weltlichen Prozesse dagegen konnte der Magistrat nicht recusirt werden.[4]) Athanasius machte auf der Synode von Tyrus (335), Johannes Chrysostomos auf der Synode an

---

Dioskurus zur Last gelegten kirchlichen Vergehen. — Auch Johannes Chrysostomos wurde von der Synode bei der Eiche 403 im Contumacialverfahren verurtheilt (*Mansi*, III, 1151).

[1]) Concil von Carthago, c. 7. „Accusator... si numquam diebus causae dicendae defuerit, a communione non removeatur; si vero aliquando defuerit, subtrahens se.. ipse removeatur."

[2]) *Mansi*, VII, 221.

[3]) Die Synode von Tyrus (von 448 oder 449) vermittelte eine Aussöhnung zwischen dem Bischof Ibas von Edessa und seinen Anklägern, deren einzelne Bedingungen in den Akten des Concils von Chalcedon (9. Sitzung) enthalten sind. *Mansi*, VII, 201.

[4]) *Geib*, S. 600; *Wetzell*, System des ordentlichen Civilprozesses (2. Aufl. 1865), S. 372.

der Eiche (403) geltend, dass einzelne der auf der Synode versammelten Bischöfe ihre persönlichen Feinde seien und desshalb nicht über sie urtheilen könnten.[1]) Allerdings wurden beidemale die Recusationsgesuche von den Synoden zurückgewiesen. Als dagegen auf der Synode von Ephesus 449 (der sogenannten Räubersynode) der Abt Eutyches, der gegen das ihn verdammende Urtheil der Synode von Constantinopel von 448 Berufung eingelegt hatte, die Gesandten des Papstes Leo recusirte, weil sie in dem Hause seines Gegners, des Bischofs Flavian, wohnten, mit ihm speisten, Geschenke von ihm angenommen hätten, scheint die Synode das Recusationsgesuch genehmigt zu haben. An der Abstimmung über das Urtheil, durch welches die Berufung für gerechtfertigt erklärt und Eutyches freigesprochen wurde, betheiligten sie sich nicht.[2])

Hauptverfahren.

An dem von der Synode bestimmten Tage mussten Ankläger und Angeklagter vor der Synode persönlich erscheinen. Sowenig wie im Strafprozess, war im kirchlichen Disciplinarverfahren eine Stellvertretung des Anklägers oder des Angeklagten zulässig.[3]) Selbst die in dem damaligen gerichtlichen Verfahren ganz allgemeine Zuziehung von Advokaten, um im Namen der Parteien Reden zur Begründung der Anklage oder zur Vertheidigung

---

[1]) Athanasius Apolog. cont. Arian., c. 71 (Opp. I, 147): „ἡμεῖς μὲν οὖν παρῃτούμεθα τοὺς περὶ Εὐσέβιον ὡς ἐχθροὺς διὰ τὴν αἵρεσιν ὄντας.“ *Palladius*, Dial. de Vita Joh. Chrysost., c. 8. (Opp. Joh. Chrysost., XIII, 29.)

[2]) *Mansi*, VI, 649. Eutyches gibt an: die päpstlichen Legaten ὕποπτοί μοι γεγόνασι. Er bittet die Synode τοῦτο πρόκριμά μοι μὴ φέρειν. Die Abstimmungsliste bei *Mansi*, VI, 832—862. An andern Abstimmungen haben sich die Legaten betheiligt. *Mansi*, VI, 902.

[3]) Der von der Synode von Constantinopel (448) angeklagte Eutyches wollte sich durch den Abt Abraham und einige Mönche vertreten lassen. Der Präsident der Synode erklärte: „πῶς δύνατον, παρακαλῶ σε, ἄλλον κατηγορουμένου, ἄλλον εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ“; *Mansi*, VI, 714.

zu halten, scheint im Verfahren vor der Synode nicht stattgefunden zu haben. Wenigstens werden dieselben in den Concilsakten nirgends erwähnt.

Beweismittel und Beweisverfahren.

In Bezug auf die Beweismittel und das Beweisverfahren hielt sich die Kirche im allgemeinen an die Vorschriften des römischen Criminalprozesses, deren Uebertragung um so leichter war, je unbestimmter sie gehalten waren und je freiern Spielraum sie dem erkennenden Richter gewährten.[1]) Dagegen muss hervorgehoben werden, dass zwar zunächst, wie im weltlichen Prozess, dem Ankläger die Pflicht oblag, den Beweis seiner Anklage zu führen, dass indessen der Richter nicht auf die Beurtheilung der von dem Ankläger vorgeführten und von dem Angeklagten entgegengestellten Beweismittel beschränkt war, sondern dass die Synode selbständig die Wahrheit der Anklage zu erforschen hatte, indem sie neue Beweisaufnahme anordnete, neue Zeugen berief und verhörte und die Würdigung der Kraft der einzelnen Beweismittel ihrem Ermessen überlassen war.[2])

Was die einzelnen Beweismittel betrifft, so galt in Bezug auf den Zeugenbeweis in Uebereinstimmung mit dem damaligen römischen Recht und der heiligen Schrift

---

[1]) Vgl. *Geib*, a. a. O., S. 610—651. *Zachariä*, Handbuch des deutschen Strafprozesses, II, 404.

[2]) So hatte z. B. in dem Verfahren gegen Bischof Athanasius die Synode von Tyrus im Jahre 335, nachdem es den Anklägern nicht gelungen war, den Beweis ihrer Anklagen zu führen, von Amtswegen eine Commission von Bischöfen ernannt, um in der Landschaft Mareotis an Ort und Stelle die Sache genau zu untersuchen. Auch von Athanasius, der sich im übrigen über das unregelmässige Verfahren der Synode beschwerte, wurde ihr die Befugniss hierzu nicht bestritten. — Auch die Synode von Constantinopel ordnete eine Commission ab, um die Wahrheit der gegen Eutyches erhobenen Anklage, dass er die Mönche der umliegenden Klöster aufgewiegelt habe, zu ermitteln. *Mansi*, VI, 706.

die Regel, dass das Vorhandensein von mindestens zwei Zeugen unerlässliche Bedingung eines jeden Zeugenbeweises sei.[1])

In Anlehnung an das weltliche Recht bestimmte die Synode von Carthago von 419, dass zu Zeugenaussagen nicht zugelassen werden sollen alle Personen, welche eine Anklage nicht erheben können, welche der Familie des Anklägers angehören, welche das 14. Jahr noch nicht vollendet haben.[2])

Wesentlich von dem weltlichen Recht wichen dagegen die Vorschriften über die Beweiskraft des Geständnisses ab. Während im Criminalprozess dieser Zeit dem Geständniss keine unbedingte Beweiskraft mehr zugeschrieben wurde, der Richter vielmehr dessen Glaubwürdigkeit zu prüfen hatte und auf ein unglaubwürdiges, für sich allein stehendes und durch keine andern Thatsachen unterstütztes Geständniss keine Verurtheilung gründen konnte[3]), hatte dagegen im kirchlichen Disciplinarverfahren auf ein jedes Geständniss hin eine Verurtheilung zu erfolgen. Denn entweder war das Geständniss der Wahrheit entsprechend und dann ein genügender Beweis der Anklage, oder aber das Geständniss war unwahr, dann lag eine öffentliche Lüge des Angeklagten vor, die als schweres kirchliches Vergehen zu strafen war.[4])

---

[1]) *Geib*, S. 623 fg. — *Ambrosius*, l. c , p. 795: „duobus, inquit ecclesia, et tribus testibus stat omne verbum.“

[2]) Cod. eccl. Afric., c. 131. Vgl. *Geib*, S. 625 fg.

[3]) *Geib*, S. 612 fg.

[4]) Concil von Valence von 374, c. 4. „. . . reos scilicet vel veri confessione vel mendacio falsitatis. Neque enim absolvi in his potest, si in se ipsos dixerint, quod dictum in alios puniretur, cum omnis qui sibi fuerit mortis causa major homicida fuerit.“ Synodalschreiben an den Klerus und die Gemeinde von Fréjus: „sedit in synodo ut quisquis de se vel vera vel falsa dixisset, fides ei quam suomet testimonio confirmaret, haberetur“ (*Bruns*, II, 112 sqq.).

Verfahren ohne Ankläger.

2) Doch war die Einleitung des Verfahrens nicht immer an die Erhebung einer Anklage gebunden. Es konnte auch in einer dem weltlichen Recht ganz fremden Weise mit einer Selbstanzeige und Geständniss beginnen, denen dann einfach die Verurtheilung zu folgen hatte.[1] Auch konnte die Synode das Verfahren von Amtswegen beginnen, wenn das Vergehen der Synode bekannt war, so dass entweder eine Beweisaufnahme überhaupt nicht mehr nothwendig war, weil der Beschuldigte nicht läugnete, oder die Wahrheit der Thatsache sich durch Zeugenaussagen herstellen liess. So antwortet Ambrosius von Mailand auf die Frage, was zu einem ordnungsmässigen Verfahren gehöre, dass die weltlichen Gesetze die Erhebung einer Anklage durch einen Ankläger erfordern, die Kirche aber die Feststellung der Wahrheit durch zwei oder drei Zeugen.[2] War die Thatsache selbst so bekannt, dass ein Läugnen derselben von Seiten des Angeschuldigten als unmöglich erschien, so bedurfte es keiner Zeugen mehr.[3] So eröffnete das Concil

---

[1]) Es ergibt sich dies aus dem angeführten Canon und dem Schreiben des Concils von Valence, c. 4. „Quicunque se sub ordinatione vel diaconatus vel presbyterii vel episcopatus mortali crimine dixerint se esse pollutos, a supradictis ordinationibus submovendos.“ Hiermit übereinstimmend sagt *Augustinus* (Sermo 351, c. 4, de poenitentia, VII, 1360): „Noluit (apostolus) hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis vel etiam extraordinario usurpato judicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem ecclesiae sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum.“

[2]) *Ambrosius*, Ep. 5, ad Syagrium, III, 795... „Si leges publicas interrogamus, accusatorem exigunt, si ecclesiae, duobus inquit et tribus testibus stat omne verbum.“

[3]) In den Pseudo-Augustinischen „Quaestiones veteri et novi testamenti,“ die etwa um das Jahr 370 geschrieben wurden, heisst es in Quaest. 102: „Hinc est, unde Apostolus plebem Corinthiorum arguit, propterea quod illum qui publice uxorem patris habebat, non corriperent aut evitarent ut se emendaret... cum enim non esset dux aliquis aut praepositus ecclesiae, plebis erat corripere eum quem vide-

von Riez 439 ein Disciplinarverfahren gegen den Armentarius, der sich unter Verletzung der kirchlichen Vorschriften von zwei Bischöfen und ohne Zustimmung der Provinzialbischöfe und des Metropoliten zum Bischof von Embrum hatte weihen lassen, ohne dass eine besondere Anklage erhoben worden wäre, da es allen bekannt sei, dass eine kirchlich ungiltige Weihe stattgefunden habe.[1])

Geheime Vergehen der Bischöfe.

Immer aber, wie hier zum Schluss wiederholt werden muss, wurden kirchliche Strafen im Disciplinarverfahren nur verhängt wegen offenkundiger Vergehen, nicht wegen geheimer Sünden. Hatte ein Bischof eine geheime Sünde begangen, und war dieselbe auf die eine oder andere Weise einem andern Bischof zu Ohren gekommen, so konnte der letztere ihn nur unter vier Augen zur Besserung uud Busse ermahnen und auf ihn einzuwirken suchen. Trat eine Sinnesänderung nicht ein, so konnte zwar der Bischof, der um die Sünde wusste, die Kirchengemeinschaft mit dem Sünder abbrechen, aber eine Verurtheilung durch die Synode konnte nicht herbeigeführt werden.[2]) Denn wie

---

bant, tam turpiter et obscoene vita eos conversari. Ac per hoc quasi consentientes eos crimine ejus Apostolus arguit. Nec enim in hac re accusatore opus erat aut testibus, publice enim novercam suam loco uxoris habebat“ (*Augustinus*, Opp. Append. III, t. XVI, p. 469).

[1]) Concil von Riez. Eingang. „irritam ordinationis speciem a duobus temere convenientibus (episcopis) praesumptam esse clarebat.“ — Dass *Augustinus* in der S. 400, Note 1 angeführten Stelle nur Selbstanzeige und Erhebung einer Anklage erwähnt, beweist nicht, dass nicht auch die Synode unter der angegebenen Voraussetzung von Amtswegen einschreiten konnte, da die Aeusserung Augustins wie die des *Ambrosius* (S. 400, Note 2) nur eine gelegentliche ist, die nicht den Zweck hat, die Sache in theoretischer Vollständigkeit zu erörtern.

[2]) Concil von Vaison von 442, c. 7, dessen dunkler Wortlaut von *Hefele* (Conciliengeschichte, II, 297) richtig übersetzt und erläutert ist. Die Synode von Carthago von 419 hat dagegen einem Bischof,

Augustinus sagt, nur wer öffentlich sündigt, soll auch öffentlich gestraft werden; wer im geheimen sündigt, soll im geheimen ermahnt und gebessert werden.[1])

Einwirkung des Kaisers auf die Ausübung der Disciplinargewalt.

War die Kirche in der Ausübung der Disciplinargewalt selbständig und hatte sie schon frühe ein geordnetes Verfahren insbesondere für die Disciplinargerichtsbarkeit der Provinzialsynoden herausgebildet, so war diese Selbständigkeit doch keine unbeschränkte. Die Kirche stand auch hier unter der Aufsicht und der obersten Gewalt der Kaiser, die in verschiedener Weise auf die Ausübung der Disciplinargewalt einwirkten.

Erlass von Vorschriften und Aufsicht.

1) Die Kaiser nahmen die Befugniss in Anspruch, Vorschriften über das Verfahren in kirchlichen Disciplinarsachen zu erlassen und über dasselbe eine Aufsicht zu führen. So bestimmte Kaiser Gratian 376, dass die Vorschriften über das weltliche Strafverfahren auch im kirchlichen Verfahren zu beobachten seien und dass insbesondere die kirchlichen Vergehen in dem Bisthum und von den Synoden der Diöcesen, in welchen sie begangen worden sind, abgeurtheilt werden sollen.[2])

Zu Concilien, welche wichtige Disciplinarsachen ver-

---

der einem geheimen Sünder die Kirchengemeinschaft entzogen hat, selbst mit der Entziehung der Gemeinschaft der übrigen Bischöfe gedroht. Cod. eccl. Afric., c. 133 (*Hefele*, II, 133).

[1]) *Augustinus* (Sermo 82 de verbis Evangelii Matth. XII, c. 7; VII, 444): „Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus. Ipsa vero corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius.“ Die ganze sehr interessante Stelle in c. 19, caus. II, quaest. 1.

[2]) c. 23, Cod. Theod., XVI, 2. „Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est; ut si qua sint ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae dioeceseos synodis audiantur.“ Dass causae civiles nicht, wie *Fessler*, S. 91, übersetzt, bürgerliche Streitsachen sind, sondern weltliche Strafsachen, ergibt der Gegensatz. — In der ganzen Kaiserzeit bildete der Gerichtstand des begangenen Verbrechens die Regel; *Geib*, S. 490 fg.

handelten, sandten die Kaiser, im Orient wenigstens, besondere kaiserliche Kommissare, welche darüber zu wachen hatten, dass die Verhandlungen ordnungsmässig geführt wurden und das Concil nach sorgfältiger Prüfung unverzüglich die Entscheidung fälle, und welche dem Kaiser über das ganze Verfahren Bericht erstatten mussten.[1])

Berufung geistlicher Gerichte.

2) Schon seit Constantin dem Grossen hatten die Kaiser das Recht ausgeübt, zu kirchlichen Gerichten Bischöfe zu berufen, welchen sie die Entscheidung von kirchlichen Disciplinarsachen übertrugen. Auf die Bitten der Donatisten hatte Constantin das Zusammentreten des römischen Concils von 313 veranlasst und das Concil von Arles im Jahre 314 selbst berufen, damit auf denselben die Anklagen gegen Bischof Cäcilian von Carthago entschieden werden. Im Jahre 335 wandten sich die Feinde des Bischofs Athanasius von Alexandrien an Constantin, mit der Bitte eine Synode zu berufen zur Aburtheilung der dem Athanasius zur Last gelegten Verbrechen, und als darauf hin die von dem Kaiser berufene Synode von Tyrus den Angeklagten verurtheilt und abgesetzt hatte, entschloss sich auch Athanasius, die Autorität des Kaisers anzurufen, um ihn zu veranlassen, durch eine neue Synode das Urtheil der Synode von Tyrus umstossen zu lassen.[2]) Und in der That berief der Kaiser eine neue Synode nach Constantinopel, die indessen das frühere Urtheil lediglich bestätigte. Die Synode von Antiochien von 341 (c. 12) verbot zwar, dass

---

[1]) Siehe insbesondere die Instructionen der Kommissare, welche Theodosius II. zu der Synode von Ephesus von 449 absandte, um das Verfahren gegen Eutyches zu überwachen. *Mansi*, VI, 596; *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 351.

[2]) Vgl. *Hefele*, I, 199, 217, 471 fg. *Fessler*, welcher das Verfahren gegen Athanasius mit grosser Ausführlichkeit darstellt (S. 33—55), übergeht die Thatsache, dass Athanasius sich an den Kaiser gewandt hat, mit völligem Stillschweigen.

die von einer Synode abgesetzten Bischöfe sich an den Kaiser wenden; indessen erlangte dieses Verbot im römischen Reich keine Geltung. Bischof Photinus von Sirmium, der von einer von Kaiser Constantius berufenen Synode im Jahre 351 abgesetzt worden war, ergriff Recurs an den Kaiser und verlangte, in des Kaisers Gegenwart und vor Schiedsrichtern, die der Kaiser bestellen möge, in einer Disputation mit seinen Gegnern seine Rechtgläubigkeit darzuthun. Der Kaiser gewährte seine Bitte und bestellte sechs Senatoren zu Schiedsrichtern. Doch fiel deren Spruch gegen ihn aus und die Absetzung blieb in Kraft.[1])

Im Jahre 381 berief Kaiser Gratian auf Bitten der des Arianismus angeklagten Bischöfe Palladius und Secundianus, sowie ihres Gegners, des Bischofs Ambrosius von Mailand, eine Synode nach Aquileja, um über die Anklage zu entscheiden.[2]) Auch die römischen Bischöfe erkannten die Befugniss der Kaiser an, Synoden zu berufen und dieselben mit der Aburtheilung kirchlicher Vergehen zu betrauen. Papst Siricius hatte sich 385 an den Kaiser Maximus gewandt, weil von einem gallischen Bischof ein Geistlicher, Namens Agricius, unter Verletzung der kirchlichen Vorschriften zum Priester geweiht worden war. Maximus antwortete, er könne seine Ehrfurcht gegen die katholische Religion nicht besser bezeugen, als dass er eine gallische Synode zur Aburtheilung der Anklage berufe.[3]) Die Synode

---

[1]) *Hefele*, I, 646 fg.

[2]) *Hefele*, II, 34 fg.

[3]) *Haenel*, Corpus Legum, p. 230 (Maximus s. ap. viro Siricio): „De Agricio quem indebite ad presbyterii gradum conscendisse commemoras, quid religioni nostrae catholicae praestare possum reverentius quam ut de hoc ipso cujuscemodi esse videatur, catholici judicent sacerdotes? Quorum conventum ex opportunitate omnium vel qui intra Gallias vel qui intra quinque provincias commorantur, in qua elegerint urbe, ut iisdem residentibus et cognoscentibus quid habeat consuetudo, quid legis sit, judicetur.“

von Carthago von 407 (c. 10) erklärte es sogar ausdrücklich für zulässig, von dem Kaiser ein Synodalgericht zu erbitten, während sie es mit Strafe bedrohte, wenn Jemand von dem Kaiser das Urtheil eines weltlichen Gerichts verlange.[1])

Es ergibt sich aus den angeführten Beispielen und Concilienbeschlüssen, dass der Kaiser keine regelmässige Instanz in kirchlichen Disciplinarsachen war, an welche Berufung ergriffen werden konnte, um die von der Synode erlassenen Urtheile abzuändern; dass dagegen der Kaiser als der höchste Wahrer der Rechtsordnung in Staat und Kirche die Befugniss hatte, jede Sache zur nochmaligen Untersuchung und Aburtheilung an eine von ihm berufene Synode zu verweisen. Es scheint, dass der Kaiser in Bezug auf die Ausübung dieser Befugniss in keiner Weise sich als beschränkt ansah. In seinem Ermessen stand es zu bestimmen, welche Bischöfe zu der Synode berufen wurden. So hatte Gratian zuerst beabsichtigt, die morgen- und abendländischen Bischöfe zu der Synode von Aquileja 381 zu berufen, berief dann aber nur die benachbarten Bischöfe und stellte den übrigen ihr Erscheinen frei. Auch nahm der Kaiser die an ihn gerichtete Bitte um Verweisung der Sache zur nochmaligen Untersuchung und Entscheidung an, selbst wenn eine von ihm berufene Synode schon ein Urtheil gefällt hatte. Dagegen ist im Abendland kein Beispiel bekannt, dass der Kaiser selbst wegen eines rein kirchlichen Vergehens eine kirchliche Strafe verhängt oder eine Strafe, die eine Synode ausgesprochen, aufgehoben oder abgeändert hätte. Ebensowenig scheint eine Berufung von

---

1) Codex eccl. Afric., c. 104. „Placuit, ut quicumque ab imperatore cognitionem judiciorum publicorum petierit, honore proprio privetur; si autem episcopale judicium ab imperatore postularit, nihil ei obsit.“

einer kirchlichen Behörde an eine weltliche zulässig gewesen zu sein. [1])

Weltliche Folgen kirchlicher Strafen.

3) Endlich wirkten die Kaiser insofern auf die kirchliche Disciplinargerichtsbarkeit ein, als sie der kirchlichen Strafe eine weltliche folgen liessen, auch wenn es sich nicht um ein weltliches Verbrechen, sondern nur um ein rein kirchliches handelte. Die Voraussetzung der weltlichen Strafe war also nur die kirchliche Verurtheilung.

Falsche Anklage.

a) Es ist oben (S. 393) erwähnt worden, dass die Kirche in Nachbildung des weltlichen Rechts die Erhebung einer falschen Anklage gegen einen Unschuldigen mit der Excommunication bedrohte. Durch ein Gesetz des Kaisers Honorius von 412 wurde aber die weltliche Strafe der Infamie, welche die Calumniatoren traf, die vor einem weltlichen Gericht eine falsche Anklage erhoben hatten [2]), auch auf diejenigen ausgedehnt, welche einen Bischof oder an-

[1]) Zweifelhaft kann die c. 20, Cod. Theod., XI, 36 erscheinen, die ein Rescript Kaiser Valentinians I. von 369 an den Praefectus Urbi enthält: „Quoniam Chronopius ex antistite idem fuit in tuo, qui fuerat in septuaginta episcoporum ante judicio, et eam sententiam provocatione suspendit, a qua non oportuit provocare, argentariam mulctam quam hujusmodi facto sanctio generalis imponit, cogatur expendere.“ *Gothofredus* (IV, 320) hält Chronopius für einen Anhänger des Gegenpapstes Ursicinus und glaubt, derselbe habe von dem Urtheil des Concils an den Praefectus Urbi appellirt. Von letzterem sei das Urtheil des Concils bestätigt worden, der Bischof habe dann Berufung an den Kaiser eingelegt und sei zu der Geldstrafe verurtheilt worden, weil die Urtheile des Präfectus Urbi inappellabel damals gewesen seien. Indessen ist die Annahme wohl richtiger, dass Chronopius zuerst wegen eines offenkundigen Verbrechens von dem Concil mit der Absetzung als der kirchlichen Strafe bestraft worden war, dann von dem Präfektus Urbi im weltlichen Criminalverfahren verurtheilt wurde. Hierfür spricht, dass Chronopius als ehemaliger Bischof bezeichnet wird, während das Urtheil des Präfectus noch suspendirt war. Das Urtheil des kirchlichen Disciplinargerichts war also zur Ausführung gelangt, das des Strafrichters noch nicht.

[2]) Vgl. *Geib*, S. 578

dern Geistlichen vor der Synode oder dem Bischof falsch angeklagt hatten.[1])

Verbannung a Folge der Al-setzung.

b) Die Aufregung, welche durch die kirchlichen Streitigkeiten der damaligen Zeit in der ganzen Bevölkerung hervorgerufen wurden, die Parteiumtriebe der Bischöfe, welche sich nicht scheuten, die Leidenschaften der untersten Volksklassen aufzustacheln, um mit Hilfe von Strassenaufläufen, Plünderung und Zerstörung der Kirchen und der Gebäude der Gegner sich im Besitz der kirchlichen Macht zu halten oder dieselbe wieder zu erringen, nöthigten schon Constantin, verurtheilte und abgesetzte Bischöfe von dem Schauplatz ihrer bisherigen Wirksamkeit zu verbannen und der kirchlichen Absetzung die Verbannung als weltliche Strafe folgen zu lassen. So wurden die arianischen Bischöfe Theonas und Secundus, welche sich weigerten in Nicäa das von dem Concil aufgestellte Symbolum zu unterzeichnen und desshalb von der Synode verurtheilt worden waren,. vom Kaiser verbannt.[2]) So wurde im Jahre 330 der vor dem Concil von Antiochia abgesetzte Bischof Eustathius ins Exil geschickt[3]); so Athanasius von Alexandrien, nachdem ihn 335 das Concil von Tyrus abgesetzt und dieses Urtheil das Concil von Constantinopel bestätigt hatte.[4]) Als im Jahre 338 von den Söhnen Constantins die Verbannung des Athanasius auf dessen Bitte aufgehoben wurde, war damit zwar die weltliche Strafe erlassen, aber keineswegs das frühere kirchliche Urtheil vernichtet. Mit vollem Recht wurde desshalb gegen Athanasius, der sich nach seiner Rückkehr in gewaltthätiger Weise wieder in den Besitz seines frühern Bisthums gesetzt hatte, später die Anklage erhoben, dass er den kirch-

[1]) c. 41, Cod. Theod., XVI, 2. — Constit. Sirmond. XV.
[2]) *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 317 fg.
[3]) *Hefele*, I, 452.
[4]) *Hefele*, I, 473.

lichen Vorschriften zuwider, ohne durch ein kirchliches Urtheil restituirt zu sein, seinen Sitz wieder eingenommen habe.[1])

Waren dies einzelne Fälle, in welchen die Verbannung der abgesetzten Bischöfe für nothwendig erachtet wurde — Fälle, deren Zahl sich aus der Geschichte des 4. und 5. Jahrhunderts leicht vermehren lies — so gab dagegen Kaiser Gratian (375—383) ein allgemeines Gesetz, durch welches über alle abgesetzten Bischöfe, welche nach ihrer Absetzung Umtriebe machen, die öffentliche Ruhe stören und in einer oder der andern Weise ihren frühern Sitz wieder zu erlangen suchen, die Strafe der Verbannung aus der Stadt, in welcher sie Bischöfe waren, und einem Umkreis von 100 Meilen um die Stadt verhängt wurde. Auch soll es ihnen verboten sein, sich mit einer Bitte um Aufhebung dieser Strafe an den Kaiser zu wenden. Als das Gesetz im Jahre 400 in mehrern Fällen zur Anwendung gelangen sollte, wurde es von Honorius von neuem verkündet.[2]) Die Kirche nahm von den Kaisern diese Unterstützung, die sie ihrer Disciplinargewalt gegeben, dankbar an, wie sie es wahr-

---

[1]) *Sozomenos*, Hist. eccl., III, c. 2; *Socrates*, Hist. eccl., II, c. 3. — Dass in den Vertheidigungsschriften für Athanasius (Synodalschreiben der Synode von Alexandrien von 339, *Mansi*, II, 1279; *Athanasius*, Apologet. contra Arianos, c. 3) zwar der übrigen Anklagen, nicht aber dieser erwähnt wird, erklärt sich wohl daraus, dass Athanasius sich gegen sie nicht vertheidigen konnte, ohne die Autorität der vom Kaiser berufenen und anerkannten Synoden anzugreifen, dies aber damals noch nicht wagte. — Vgl. auch *Fessler*, Kan. Proz., S. 44.

[2]) c. 35, Cod. Theod., XVI, 2. „Quicunque residentibus sacerdotibus fuerit episcopali loco detrusus et nomine, si aliquid vel contra custodiam vel contra quietem publicam moliri fuerit deprehensus rursusque sacerdotium petere, a quo videtur expulsus, procul ab ea urbe, quam infecit, secundum legem divae memoriae Gratiani centum milibus vitam agat. etc.“ — Constit. Sirmond. II.

scheinlich auch war, die den Erlass des Gesetzes Gratians veranlasste.[1])

IV. Die Provinzialsynode als kirchliche Verwaltungsbehörde.

Die Metropolitansynode hatte aber endlich neben der Gesetzgebungs- und Disciplinargewalt noch wichtige Befugnisse in Bezug auf die kirchliche Verwaltung der Provinz und der einzelnen Bisthümer auszuüben. Schon die apostolischen Canones (c. 35) und das Concil von Antiochien (c. 9) hatten vorgeschrieben, dass die Bischöfe alle kirchlichen Angelegenheiten, welche über den Bereich ihres Bisthums hinausgriffen, in Gemeinschaft mit dem Metropoliten auf der Metropolitansynode berathen und erledigen sollen. Im einzelnen ergeben sich folgende Befugnisse der Metropolitansynode:

Entscheidung von Verwaltungsstreitigkeiten.

1) Kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten zwischen mehreren Bischöfen der Provinz werden von der Synode entschieden. Die Synode ist kirchliches Verwaltungsgericht. So sind die Streitigkeiten über die Bisthumsgrenzen von der Synode zu entscheiden.[2])

---

[1]) Das unter Papst Damusus im Jahre 378 in Rom versammelte Concil schreibt an Kaiser Gratian: „Ita ut qui depositi fuerint, ab ejus tantum civitatis finibus segregentur, in qua gesserint sacerdotium, ne rursus impudenter usurpent, quod jure sublatum sit“ (*Mansi*, III, 626).

[2]) Concil von Mileve von 402, c. 21 (Cod. eccl. Afric., c. 120). — Concil von Chalcedon von 451, c. 17. — Die Entscheidung derartiger Streitigkeiten, welche Bischof Leontius von Arles vom Papst Hilarus erbeten hatte, ward von diesem der Provinzialsynode zugewiesen: „Sed moderaminis apostolici memores fraternitati vestrae querelam ipsius remisimus audiendam, ut in vestro conventu ea . . . quae ecclesiasticis regulis congruunt, decernantur“ (Hilarus an die Bischöfe Südgalliens von 462, *Jaffé*, n. 330; *Thiel*, p. 146).

Errichtung neuer Bisthümer.

2) Die Errichtung neuer Bisthümer konnte nur geschehen in Folge eines Beschlusses des Metropoliten und der Provinzialsynode. Zwar galt die allgemeine Regel, dass jedes Stadtgebiet einen Bischof und nur einen Bischof haben solle, dass der Bezirk der civitas und der der bischöflichen Kirche zusammenfallen. Doch bildete diese Regel keine unbedingte Vorschrift und schon frühe traf die Kirche für den Fall Bestimmungen, dass sich die Nothwendigkeit herausstellen sollte, an Orten, die bisher dem Bischof der Hauptstadt untergeordnet, oder in Städten, welche wegen ihrer Kleinheit bisher dem Bischof einer andern Stadt unterstellt waren, ein neues Bisthum zu gründen. Das Concil von Sardicā (c. 6) bestimmte, dass in Ortschaften, die so volkreich werden, dass sie eines Bisthums würdig erscheinen, von der Provinzialsynode ein solches gegründet werden solle. Das Concil von Carthago von 407 (c. 4) verlangt zur Gründung eines Bisthums an einem Orte, welcher bisher zu einer andern Diöcese gehörte, die Zustimmung der Provinzialsynode, des Primaten und des bisherigen Diöcesanbischofs.[1]) — Dagegen bedurfte die Gründung neuer Bisthümer weder der Zustimmung des Kaisers noch der Patriarchen noch des Papstes.[2]) Papst Innocenz I. stellt am Anfang des 5. Jahrhunderts entschieden den Grundsatz auf, dass die Eintheilung des kirchlichen Gebietes von der Eintheilung des Reichs in Provinzen und Stadtgebiete unabhängig sei. Wenn sich die Kirche auch äusserlich an

---

[1]) Cod. eccl. Afric., c. 98. — Vgl. auch Concil von Carthago von 397, c. 5.

[2]) Dies wird auch von *Hefele*, II, 100, ja sogar von *Philipps*, Kirchenrecht, V, 332, anerkannt. Letzterer meint freilich, der Papst habe auch damals die auf göttlichem Fundamente ruhende Befugniss zur Errichtung neuer Bisthümer gehabt, von ihr aber keinen Gebrauch machen wollen, sondern sie den Provinzialconcilien und Metropoliten überlassen.

die politische Organisation angeschlossen habe, so müsse sie doch erhaben sein über die Veränderlichkeit der weltlichen Dinge und die von dem Kaiser eingeführten Theilungen und Vereinigungen von Verwaltungsbezirken seien von keinem Einfluss auf die kirchliche Organisation.[1] Im Orient konnte freilich dieser Anspruch der Kirche auf Selbständigkeit in der Eintheilung des Gebietes nicht durchdringen. Das Concil von Chalcedon (c. 17) sprach im Gegensatz zu Innocenz den Grundsatz aus, dass die kirchliche Ordnung der politischen folgen müsse. Erhebe der Kaiser eine Ortschaft zu einer Stadt, so sei darin auch ein Bisthum zu errichten; theile der Kaiser eine Provinz in zwei, so solle jede Provinz einen Metropoliten erhalten. Nur erklärte es das Concil (c. 12) für unzulässig, dass der Kaiser eine Provinz in zwei Metropolitansprengel theile, ohne auch eine Theilung der Provinz selbst vorzunehmen. Der Bischof einer Stadt, welche von dem Kaiser durch den den Titel Metropole ausgezeichnet worden sei, ohne aber wirklich Metropole einer Provinz geworden zu sein, solle zwar ebenfalls den Titel Metropolit führen, die Rechte aber sollten dem wahren Metropolit verbleiben.[2] Gegen Ende des 5. Jahrhunderts griffen die oströmischen Kaiser selbständig in die Ordnung der Kirche ein und gaben in streitigen Fällen selbst die Entscheidung.[3]

Versetzung von Bischöfen.

3) Durch Beschluss der Provinzialsynode konnte die Versetzung eines Bischofs von einer Kirche zu einer andern gestattet werden. Das Verbot, dass Bi-

---

[1]) Innocenz I. an Bischof Alexander von Antiochien (um 415, *Jaffé*, n. 107; *Coustant*, p. 850). „Ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei ecclesia non debet commutari honoresque aut divisiones perpeti, quas pro suis populis faciendas duxerit imperator."

[2]) Vgl. *Hefele*, II, 463, 497, 517, 521; *Fessler*, Kan. Proz., S. 152 fg., 159 fg.

[3]) Constitution Kaiser Zenos (474—491), c. 35, Cod. Just., I, 3.

schöfe die Kirche, für die sie geweiht worden waren, verlassen, um in einer andern Stadt Bischof zu werden, wurde im Orient häufig genug wiederholt[1]), ohne indessen strenge durchgeführt werden zu können. Die Apostolischen Canones (c. 14) hatten schon Ausnahmen zugelassen, sofern zahlreiche Bischöfe (also wohl die Provinzialsynode) ihre Zustimmung ertheilen, und am Ende des 4. Jahrhunderts rechnete Gregor von Nazianz jenes Verbot zu den längst erstorbenen Vorschriften.[2]) Im Westen hatten die Concilien von Arles von 314 (c. 2) und von Rom (unter Siricius, c. 13) jedes Verlassen der eigenen Kirche strengstens verpönt, letzteres in Beantwortung der Anfragen gallischer Bischöfe dasselbe dem Ehebruch gleichgestellt und mit Amtsentsetzung bedroht. Doch hatte diese strengere Ansicht in Gallien keine Herrschaft gewonnen. Die Statuta ecclesiae antiqua verbieten zwar auch, dass ein Bischof aus Ehrgeiz von einer unbedeutenden zu einer bedeutenderen Kirche übergehe, jedoch könne er, wenn er von Geistlichkeit und Volk einer andern Stadt gewählt werde und der Vortheil der Kirche es verlange, durch Beschluss der Synode versetzt werden.[3])

Veräusserung von Kirchengut.

4) Schon oben (S. 237) ist erwähnt worden, dass nach den Vorschriften nordafrikanischer Synoden zu Veräusserung von Kirchengut der Bischof der Genehmigung der Provinzialsynode, bedurfte und dass Papst Hilarus im Jahre 461 den südgallischen Bischöfen eine ähnliche Vorschrift ertheilte.

Erlaubniss zu Reisen der Bischöfe an den kaiserl. Hof.

5) Das Concil von Antiochien von 341 schrieb in c. 11

[1]) Concil von Nicäa, c. 15; von Antiochien, c. 21; von Sardica, c. 1; von Chalcedon c. 5.

[2]) *Neander*, Kirchengeschichte, III, 233 (4. Aufl., 1864).

[3]) Statuta eccl. ant., c. 27. „..Sane si id utilitas ecclesiae fiendum poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis porrecto in praesentia synodi transferatur.“

vor, dass Bischöfe nur im Falle eines dringenden Bedürfnisses sich an den kaiserlichen Hof begeben dürfen, aber auch dann nur nach besonderer Prüfung des Metropoliten und der Provinzialsynode und mit schriftlicher Erlaubniss derselben. Doch muss es dahingestellt bleiben, wie lange diese Vorschrift beobachtet wurde und ob sie überhaupt im Abendland Eingang gefunden hat.[1])

Bischofswahl und Weihe.

6) Wie schon oben (S. 112) erwähnt worden, bedurfte seit Alters die Wahl des Bischofs durch Klerus und Gemeinde der Bestätigung der benachbarten Bischöfe und noch vor der Ausbildung der Metropolitanverfassung war es in fast allen Theilen des Reichs Sitte, dass sich zur Bischofswahl die Bischöfe der betreffenden Provinz in der Stadt, wo der bischöfliche Stuhl erledigt war, versammelten.[2]) Doch wurde zur Giltigkeit der Wahl und Weihe des Bischofs nur erfordert, dass mindestens zwei Bischöfe sich dabei betheiligen.[3]) Erst im 4. Jahrhundert, erst nach der rechtlichen Anerkennung der Kirche durch den Staat wurde von der Synode von Arles von 314 (c. 20) die Anwesenheit von sieben, und wenn dies nicht möglich, wenigstens von drei Bischöfen verlangt. Diese letztere Zahl hielt die Kirche fest, so lange sie überhaupt die alten Normen der kirchlichen Ordnung bewahrte. Das Concil von Nicäa bildete indessen die Befugnisse der Provinzialbischöfe und des Metropoliten bei der Bischofswahl weiter

[1]) Nach dem Concil von Sardica, c. 9, soll der Bischof, der am kaiserlichen Hof ein Bittgesuch anzubringen hat, dieses dem Metropoliten zusenden, der es durch einen Diakon mit Empfehlungsschreiben an den Hof zu befördern habe. Doch verbot das Concil nicht unbedingt den Bischöfen, persönlich an den Hof zu reisen. Vgl *Hefele*, I, 583 fg., 587, über die Verschiedenheit des griechischen und lateinischen Textes in c. 9.

[2]) *Cyprian*, Ep. 67 (p. 739).

[3]) Constitutiones Apostolicae, III, c. 25; Canones Ap., c. 1.

aus und gab ihnen eine feste und allgemein anerkannte Grundlage. Nach c. 4 sollen zu jeder Bischofswahl die sämmtlichen Bischöfe der Provinz zu einer Provinzialsynode zusammentreten, um der Wahl des Klerus und der Gemeinde ihre Zustimmung zu ertheilen. Ist eine solche Versammsammlung wegen besonderer Verhältnisse, wie grosse Entfernung u. s. w., nicht möglich, so müssen nach vorhergehender schriftlicher Einwilligung der abwesenden Bischöfe wenigstens drei Bischöfe die Bischofsweihe vornehmen. Doch ist es nicht erforderlich, dass die Bestätigung der Wahl mit Einstimmigkeit erfolgt; eine streitsüchtige Minorität wird überstimmt (c. 6). Dagegen ist zu jeder giltigen Bischofsweihe die besondere Genehmigung des Metropoliten nothwendig, der auch die ganze Wahlhandlung zu leiten (c. 4, 6) und die Bischöfe zur Synode zu berufen hat (Concil von Antiochien, c. 19). Hiermit stimmen die Vorschriften der Concilien von Sardica von 343 (c. 6)[1]) und Laodicea (c. 12) überein. Die abendländischen Concilien gaben zwar die von dem Concil von Nicäa gegebene Vorschrift, dass in der Regel die vollständige Provinzialsynode zusammentrete, auf, hielten aber an den von dem Concil aufgestellten Hauptpunkten fest:

a) Der Metropolit hat die schriftliche Zustimmung der Provinzialbischöfe einzuholen.[2]) Die Majorität entscheidet.

b) In allen Fällen ist aber die Genehmigung des Metropoliten erforderlich.[3])

---

[1]) c. 6, in dem uns erhaltenen griechischen Texte, der ausführt, dass, wenn ein Bischof der Aufforderung des Metropoliten, auf der Synode zu erscheinen oder seine Stimme schriftlich abzugeben, nicht nachkommt, dadurch der Fortgang der Handlung nicht gehindert werden solle.

[2]) II. Concil von Arles, c. 5.

[3]) Römische Synode von 386 (Synode von Telepte), c. 1; Synode von Carthago von 390, c. 12, von 397, c. 7; von Turin von 401, c. 1, 3;

c) Die Bischofsweihe muss in Anwesenheit von drei Bischöfen vorgenommen werden. Die Befugniss dazu steht dem Metropoliten zu, der aber auch andere Bischöfe damit beauftragen kann.[1]) Das Concil von Chalcedon 451 (c. 25) hatte übrigens vorgeschrieben, dass die Weihe des Bischofs innerhalb dreier Monate nach der Erledigung des Bischofssitzes stattfinden soll.

Die ohne Beachtung dieser Vorschriften vorgenommenen Bischofsweihen waren nichtig und die Bischöfe, welche sich bei einer solchen uncanonischen Weihe betheiligten, wurden bestraft. In der gallischen Kirche bestand die Strafe für den Fall, dass die Bischöfe aus Unwissenheit gehandelt haben, in der Entziehung des Rechts, künftighin bei Bischofsweihen sich zu betheiligen und auf der Provinzial-

---

von Riez von 439, c. 1; Statuta eccl. ant., c. 1. — II. Concil von Arles, c. 5, will, dass der Metropolit, wenn unter den Provinzialbischöfen eine Spaltung entsteht, der Majorität zustimme, erklärt aber c. 6, dass derjenige, qui sine conscientia metropolitani constitutus fuerit episcopus, nicht Bischof sein könne. — Dass die Zustimmung des Metropoliten zur Bischofswahl nothwendig sei, wird auch von den Päpsten häufig wiederholt. Vgl. z. B. Innocenz I. an Victricius von Rouen. Leo I. hat sogar bestimmt, dass bei einer zwiespältigen Wahl dem Metropoliten die Entscheidung zustehen soll: „Quum de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus praeferatur quem cleri plebisque consensus concorditer protulavit, ita ut si in aliam forte personam partium se vota diviserint, metropolitani judicio is alteri praeferatur, qui majoribus et studiis juvatur et meritis.“ An Bischof Anastasius von Thessalonich., c. 4 (*Ballerini*, I, 681; *Jaffé*, n. 189).

[1]) Die in der vorigen Note angeführten Stellen; ferner Concil von Orange, c. 21. — *Ziegler*, Versucheiner pragmatischen Geschichte, S. 131, bemerkt mit Recht, dass dem Metropoliten durch keinen Canon ausdrücklich das Recht der Bischofsweihe zugesprochen worden sei, dass das Recht aber überall als bestehend angenommen werde. Vergleiche insbesondere Concil von Turin, c. 1. — In den päpstlichen Schreiben wird es sehr häufig ausdrücklich erwähnt. Papst Zosimus 417 (*Jaffé*, n. 123, 126, 129); Bonifacius I. 422 (*Jaffé*, n. 145); Leo I. 445 (*Jaffé*, n. 185) u. s. w.

synode zu erscheinen.[1]) Dagegen drohte das Concil von Orange von 441 (c. 2) für den Fall, dass zwei Bischöfe einen dritten zum Bischof geweiht haben, allen dreien mit der Strafe der Absetzung. War die Weihe gegen den Willen des Geweihten erfolgt, so sollte derselbe einen der erledigten Sitze erhalten.

Erledigtes Bisthum.

7) Mit den Befugnissen, welche dem Metropoliten und den Provinzialbischöfen in Bezug auf die Wahl und die Weihe eines neuen Bischofs zukamen, steht das Aufsichtsrecht in Verbindung, welches der Metropolit über die Verwaltung des Bisthums während der Erledigung des bischöflichen Stuhls ausübte. Nach alter Gewohnheit wurde die kirchliche Verwaltung während dieser Zeit von den Geistlichen der bischöflichen Kirche, insbesondere dem Archidiakon und dem Oekonomen geführt, welch letzterer von dem Concil von Chalcedon ausdrücklich dafür verantwortlich gemacht wird, dass die kirchlichen Einkünfte nicht zu anderweitigen Zwecken verwandt werden.[2]) Der Metropolit hatte während dieser Zeit das Bisthum öfters zu besuchen, um sich von der ordnungsmässigen Verwaltung zu überzeugen.[3]) Indessen kam es bei bedeutenden Bischofssitzen häufig vor, dass benachbarte Bischöfe, welche bei Gelegen-

---

[1]) Concil von Turin von 401, c. 3; Concil von Riez von 439, c. 1, 2; Concil von Tours von 460, c. 10. — *Bingham*, II, c. 11, § 4, 5 (Works, I, 137 fg.), führt eine Reihe von Fällen an, in welchen gegen die canonischen Vorschriften die von zwei oder einem Bischof vorgenommene Weihe eines Bischofs für giltig angenommen wurde.

[2]) Vgl. *Rau*, Die Rechte der Domkapitel während der Erledigung oder Verhinderung des bischöflichen Stuhls (Tübinger Theol. Quartalschrift 1842, S. 365 fg.).

[3]) So beauftragte Ambrosius den Bischof Constantius die Kirche von Forum Cornelii öfter zu besuchen, donec ei ordinetur episcopus; da er selbst durch kirchliche Geschäfte daran verhindert sei. „Occupatus diebus ingruentibus quadragesimae tam longe non possum excurrere“ (Ep. 2, ad Constant. III, 761).

heit der Exequien des verstorbenen Bischofs in die Stadt gekommen waren, dort blieben, und durch Umtriebe aller Art es dahin brachten, dass Klerus und Gemeinde sie zum Nachfolger des verstorbenen wählten. Um diesem Missbrauch vorzubeugen, bestimmte das Concil von Riez von 439, dass nur der Bischof einer benachbarten Stadt, um die Exequien zu halten, in die Stadt, die ihren Bischof verloren, kommen und während der Trauerwoche, in der die Exequien gefeiert werden, auch die Verwaltung der vakanten Kirche führen sollte. Nach Ablauf dieser Zeit habe er nach Hause zurückzukehren und fernerhin kein Bischof die Stadt mehr zu betreten, bis der Metropolit die Bischöfe der Provinz zur Bischofswahl und Weihe berufe.[1]) Traten Unordnungen ein, entstand Gefahr, dass das Kirchenvermögen verschleudert werde, so war es Aufgabe der benachbarten Bischöfe einzuschreiten, die Verwaltung zu beaufsichtigen und ein Inventar des Kirchenvermögens anfertigen zu lassen.[2])

---

[1]) Concil von Riez, c. 6. „..ne quis ad eam ecclesiam, quae episcopum perdidisset, nisi vicinae ecclesiae episcopus exequiarum tempore accederet: qui (späterer Zusatz: visitatoris vice) tamen statim ecclesiae ipsius curam districtistime gereret..“ c. 7. „Haec autem omnia exequiarum tempore usque ad septimam defuncti diem aget. Exin se ecclesiae referens mandatum metropolitani simul cum omnibus sanctis episcopis opperietur.“ — Dass der Metropolit einen Verwalter des Bisthums zu ernennen gehabt habe, ist nicht, wie *Hinschius*, Kirchenrecht, II, 229 irrthümlich angibt, in den Canonen von Riez enthalten.

[2]) Concil von Riez, c. 6. „..ne quid ante ordinationem discordantium in novitatibus clericorum subversioni liceret. Itaque cum tale aliquii accidit, vicinis vicinarum ecclesiarum inspectio, recensio descriptioque mandatur.“ — In Nordafrika wurden benachbarte Bischöfe zu Bisthumsverwesern (interventores, intercessores) bestellt (Concil von Carthago von 401, c. 8; Cod. can. eccl. Afric., c. 74); in Europa lassen sich solche vor dem 6. Jahrhundert nicht nachweisen. Die Verwaltung ward hier, und in Gallien noch später, von dem einheimischen Klerus geführt (II. Concil von Orleans [533], c. 6; V. Concil von Paris [614], c. 7).

Wahl und Weihe des Metropoliten.

8) Was endlich die Wahl und die Weihe des Metropoliten selbst betrifft, so stand in Gallien das Recht der Bestätigung der Wahl und der Vornahme der Weihe den Provinzialbischöfen ausschliesslich zu, während im Orient diese Befugnisse den Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Constantinopel, seit 451 auch dem von Jerusalem, in Illyrien dem Bischof von Thessalonich zuerkannt waren.[1]) Von einem Recht des römischen Bischofs, die Wahl der gallischen Metropoliten zu bestätigen und sie zu ordiniren, findet sich keine Spur, und als in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts das zweite Concil von Orleans die in Verfall gerathene alte Ordnung der Wahl und Weihe der Metropoliten wiederherstellte, wurde nur bestimmt, dass der Metropolit von den Bischöfen der Provinz, dem Klerus und der Gemeinde des Metropolitanbisthums zu wählen und von sämmtlichen Bischöfen der Provinz zu ordiniren sei.[2]) Das Concil von Sardica hatte ausserdem vorgeschrieben, dass zur Wahl und Weihe eines Metropoliten auch die Bischöfe der benachbarten Provinzen

---

[1]) Vgl. *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 538 fg.; insbesondere S. 549; 586.

[2]) II. Concil von Orleans von 533, c. 7. „In ordinandis metropolitanis episcopis antiquam institutionis formulam renovamus, quam per incuriam omnimodis videmus amissam. Itaque metropolitanus episcopus a comprovincialibus episcopis, clericis vel populis electus, congregatis in unum omnibus comprovincialibus episcopis ordinetur.“ — Als die südgallischen Bischöfe im Jahre 449 dem Papst Leo I. mitgetheilt hatten, dass sie den Ravennius zum Bischof von Arles gewählt hätten, erklärte der Papst in seiner Antwort: „quod... Ravennium consecrastis, bonum fraternitatis vestrae opus nostro judicio roboramus“ (22. August 449, *Jaffé*, n. 213; *Ballerini*, I, 890). Indessen liegt hierin nicht die Ausübung eines Bestätigungsrechts der Wahl, da die Bischöfe dem Papst nicht nur die Wahl, sondern auch die schon vollzogene Weihe des Ravennius angezeigt hatten. Der Papst spricht nur seine Zufriedenheit mit der Person des neuen Bischofs aus. Vgl. auch *Ballerini*, II, 469, Note 38; p. 794, Note 4.

eingeladen werden sollen.[1]) Diese Bestimmung fehlt aber in dem lateinischen Text der Concilienbeschlüsse.

V. Befugnisse, welche dem Metropoliten allein zustehen.

Bisher haben wir die Stellung des Metropoliten als des Vorsitzenden der Provinzialsynode betrachtet. Die Synode erschien als das mit bedeutenden Befugnissen ausgestattete Organ der Kirchenprovinz, welches eine umfassende kirchliche Gewalt auf den Gebieten der Gesetzgebung, Handhabung der Disciplin und der anderweitigen kirchlichen Verwaltung über die Bischöfe der Provinz auszuüben hatte. Der Metropolit, der die Synode berief und leitete, der überall als ausführendes Organ der Synode thätig zu werden hatte, wurde dadurch im Rang, in Ansehen und Macht über seine Mitbischöfe hinausgehoben. An die ihm als Vorsitzenden der Synode zukommenden Befugnisse schlossen sich nun aber noch einige andere an, die, wenn sie auch nicht die Bedeutung der bisher besprochnen haben, doch zur Erhöhung seines persönlichen Einflusses beitrugen und das Gegengewicht, welches in der Metropolitanverfassung gegenüber der wenig beschränkten Macht der Bischöfe innerhalb ihres Bisthums lag, in hohem Maasse verstärkten. Abgesehen von dem Recht, der von Klerus und Gemeinde vorgenommenen, von den Bischöfen der Provinz gebilligten Wahl eines Bischofs die Genehmigung zu ertheilen oder zu versagen, wovon schon oben die Rede war, standen dem Metropoliten noch folgende Befugnisse zu, welche er ohne Mitwirkung der Provinzialsynode auszuüben hatte:

Visitation der Kirchen der Provinz.

1) Er hatte die Kirchen seiner Provinz zu visitiren. Zwar wird in keinem Canon eines Concils dem Metro-

[1]) Concil von Sardica, c. 6: „Χρὴ δὲ καὶ μετακαλεῖσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ τῆς μητροπολέως ἐπισκόπου.“ — Vgl. *Hefele*, I, 579.

politen ausdrücklich diese Befugniss zugesprochen; aber sie ergibt sich aus dem Oberaufsichtsrecht, welches dem Metropoliten zustand. Die Berechtigung zur Visitation wurde als selbstverständlich betrachtet und demgemäss auch erwähnt, z. B. in dem Concil von Turin von 401.[1])

Ertheilung der Erlaubniss, die Diöcese zu verlassen.

2) Wie jeder Geistliche bedurfte auch der Bischof einer besondern Erlaubniss, die durch das Empfehlungsschreiben (literae formatae) des Metropoliten ertheilt wurde, um eine Reise ausserhalb seiner Diöcese zu unternehmen. In den Apostolischen Canonen werden in dieser Beziehung die Bischöfe den übrigen Geistlichen ganz gleichgestellt[2]), ohne dass jedoch erwähnt würde, von wem die literae formatae für Bischöfe auszustellen seien. Indess scheint schon frühe den Bischöfen eine grössere Freiheit des Reisens eingeräumt worden zu sein. Nach dem Concil von Antiochia bedürfen Bischöfe nur zu Reisen an den kaiserlichen Hof der Erlaubniss des Metropoliten und der Synode.[3]) In Nordafrika bedurften die Bischöfe seit dem Ende des 4. Jahrhunderts nur zu überseeischen Reisen das Empfehlungsschreiben des Primaten der Provinz[4]), und in Gallien bestimmte das Concil von Vaison von 442, dass gallische Bischöfe zu Reisen in Gallien keiner Legitimationsschreiben

---

[1]) Das Concil gab, wie erwähnt, den Bischöfen von Vienne und Arles, welche um die Metropolitanrechte der Provinz Viennensis Streit führten, den Rath, die Provinz zu theilen in zwei Metropolitansprengel. Jeder solle eas eclesias visitare, quos oppidis suis vicinas magis esse constiterit. — Visitationsreisen des Metropoliten Hilarius von Arles werden erwähnt Vita S. Hilarii, c. 16 (*Ballerini*, S. Leonis Opp. II. 332).

[2]) Can. Apost., c. 34: „Μηδένα τῶν ξένων ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἄνευ συστατικῶν προςδέχεσθαι.“

[3]) Concil von Antiochien, c. 11. Der Canon bestimmt aber nicht, wie *Hinschius*, Kirchenrecht, II, 2, angibt, dass der Metropolit den Bischöfen zu Reisen den nöthigen Urlaub zu ertheilen habe.

[4]) III. Concil von Carthago von 397, c. 28; Codex can. Afric., c. 23. 56.

bedürfen, sondern es genüge, dass der Bischof aus der bischöflichen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen worden sei.[1]) Dass die Päpste seit dem 5. Jahrhundert den Bischöfen von Arles die ausschliessliche Befugniss zusprachen, Bischöfen und Geistlichen aus ganz Gallien Empfehlungsschreiben zu Reisen nach Rom zu ertheilen, wird später zu erörtern sein. Nach einem Schreiben des Papstes Hilarus an die südgallischen Bischöfe von 461 ist es jedem Geistlichen verboten, ohne Erlaubniss des Metropoliten die Provinz zu verlassen. Versagt der Metropolit die Erlaubniss, so soll auf Beschwerden des Geistlichen hin der Bischof von Arles mit den Metropoliten zweier benachbarten Provinzen die Sache untersuchen und endgiltig entscheiden.[2])

3) Bekanntlich bestanden in der Kirche seit alter Zeit grosse Streitigkeiten über die Feier des Osterfestes und über die Berechnung des Tages, an welchem dasselbe zu feiern sei. Obgleich das Concil von Nicäa die Streitfragen zu lösen und die Zwistigkeiten zu beseitigen gesucht hatte, so hatte das Concil doch seinen Zweck nicht völlig erreicht und sehr bald wurde die Kirche von neuem durch diese Fragen entzweit.[3]) In Gallien hatte schon vor dem Concil von Nicäa das erste Concil von Arles von 314 (c. 1) Bestimmung des Osterfestes.

---

[1]) Concil von Vaison, c. 1. „Placuit ergo tractatu habito episcopos de Gallicanis provinciis venientes intra Gallias non discutiendos, sed solum sufficere si nullus communionem alicujus interdixerit; quia inter circumhabitantes ac sibi pene invicem notos non tam testimonio indigent probi, quam denotatione ac denuntiationibus depravati.“

[2]) *Hilarus*, vom 3. Dezember 462 (*Jaffé*, n. 330; *Thiel*, I, 145); c. 3. „Quibus e contrario hac ratione prospicimus ut si hoc impetrare per aliquam non meruerint simultatem, cum duobus metropolitanis provinciarum, quae congruae sunt, Arelatensis episcopus cuncta discutiens pro causae qualitate observanda constituat.“

[3]) *Hefele*, I, 87 fg., 320—312.

die Autorität des römischen Bischofs in dieser Frage anerkannt und denselben aufgefordert, den Tag des Osterfestes allen Kirchen des Erdkreises anzuzeigen.[1]) Doch fand auch im Abendlande dieser Beschluss keine allgemeine Durchführung. In Nordafrika empfingen alle Kirchen von dem Bischof von Carthago die Zeitangabe für die Feier des Osterfestes.[2]) In Spanien hatte der Metropolit mit den Provinzialbischöfen sich über die Berechnung des Ostertages zu vereinigen und dann dafür Sorge zu tragen, dass an diesem Tag überall die Feier stattfand.[3]) Der Metropolitanbischof von Mailand scheint den Bischöfen seiner Provinz ohne vorherige Berathung den Tag des Osterfestes verkündet zu haben.[4]) In Gallien dagegen scheint auch im 5. Jahrhundert in Bezug auf die Feier des Osterfestes die Ansicht des römischen Bischofs für massgebend erachtet worden zu sein[5]), und noch im 6. Jahrhundert bestimmt die vierte Synode von Orleans, dass, wenn Zweifel entstünden, die Metropoliten die Entscheidung vom Papst einholen sollten.[6])

---

[1]) Vgl. *Hefele*, I, 205.

[2]) III. Concil von Carthago von 397, c. 1, 41; Cod. can. eccl. Afric., c. 51.

[3]) II. Concil von Braga von 572, c. 9 (*Bruns*, II, 41).

[4]) *Ambrosius*, Epist. 23, Ad episcopos per Aemiliam constitutos (II, 935).

[5]) Leo I. an die gallischen Bischöfe vom 28. Juli 454 (*Jaffé*, n. 290; *Ballerini*, I, 1283); nachdem sich der Papst mit dem oströmischen Kaiser verständigt hatte, setzt er nun den Tag der Feier auch für Gallien fest.

[6]) IV. Concil von Orleans von 541, c. 1 (*Bruns*, II, 201).

Kapitel VIII.

Der Primat des Bischofs von Rom und der gallische Primat des Bischofs von Arles.

I. Der Bischof von Rom.

Die Ausbildung der Metropolitanverfassung gehört dem 4. und 5. Jahrhundert an. Sie entsprang dem Bedürfniss der Kirche, die einzelnen Gemeinden, die rechtlich selbständig und unabhängig von einander unter einem Bischof zu geschlossenen kirchlichen Gemeinwesen sich entwickelt hatten, in höhern Verbänden zu vereinen und durch diese Vereinigung zu Provinzialkirchen die Gemeinden aus ihrer Vereinzelung zu reissen und einer grössern Gesammtheit als Glieder einzuordnen.

Bildung grösserer kirchlicher Verbände.

Seitdem das Christenthum herrschende Religion zu werden begann und jeder Stadtbezirk des ungeheuren Weltreichs auch der Bezirk eines Bischofs wurde, seitdem auch die Reichen und Mächtigen dem Christenthum sich zugewandt hatten und nicht selten die Bischöfe aus den Reihen der hohen Staatsbeamten und der Aristokratie die heiligen Stühle bestiegen, seitdem keine Verfolgung der Kirche mehr zu befürchten war, sondern die Gesetzgebung sich nur bemühte, die Kirche und ihre Diener mit Privilegien aller Art auszustatten, seitdem konnte der in der Kirche lebende Drang nach grösserer äusserer Einheit sich ungehemmt Geltung verschaffen. Nicht nur waren alle Hindernisse entfernt, welche der verfolgten oder der doch fortwährend von der Verfolgung bedrohten Kirche jede äussere Organi-

sation, welche über das Gebiet einer Stadt hinausging, ausserordentlich erschwerten. Je reicher sich die Kirche aber nach aussen und innen entfaltete, um so mehr musste auch der Gefahr vorgebeugt werden, dass die einzelnen Gemeinden das innere Band, welches sie alle bisher umschloss, zerreissen, in Glauben und Lehre von Glauben und Lehre der allgemeinen Kirche abweichen, in der Bildung der Verfassung ihre eignen Wege gehen. Es musste verhindert werden, dass die bisher bewahrte und aus manchen Stürmen gerettete innere Einheit bei dem Mangel äusserer Organisation zerfalle und die Kirche sich in Sektenkirchen auflöse. Es musste aber auch der Gefahr vorgebeugt werden, dass die vereinzelten, jedes gemeinsamen Organs entbehrenden kirchlichen Gemeinden nicht widerstandslos der kaiserlichen Allmacht unterworfen und nur Verwaltungsbezirke eines kirchlichen Despotismus wurden, wie die Städte nur Verwaltungsbezirke der allgewaltigen staatlichen Centralisation geworden waren. Der allgemeine Zug der Verfassungsbildung in der Kirche ging während dieser Zeit überall, im Orient wie im Occident, auf Bildung grösserer kirchlicher Verbände, welche die einzelnen Bisthümer in Metropolitanprovinzen, die Provinzen in Patriarchate vereinigten.

Die Patriarchate des Ostens.

So waren schon zur Zeit des Concils von Nicäa im Orient unter den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien mehrere Provinzen zu grössern Verbänden vereinigt. So wurden im Laufe des 4. Jahrhunderts, wenn nicht schon früher, die Bischofssitze von Ephesus, Heraklea und Cäsarea die Mittelpunkte grösserer Sprengel, die mehrere Provinzen umfassten, während sie selbst seit dem Ende des 4. Jahrhunderts dem Uebergewicht des immer mächtiger werdenden Stuhls von Constantinopel sich beugen mussten und seit der Mitte des 5. Jahrhunderts (Concil von Chalcedon 451) dem Bischof der Hauptstadt des östlichen Reichs

untergeordet wurden. Zugleich hatte der Bischof von Jerusalem, gestützt auf die historische Bedeutung seines Sitzes, den gleichen Rang und die gleichen Rechte über mehrere Provinzen erworben, wie sie die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien und Constantinopel besassen.

Alexandrien, Antiochien, Constantinopel und Jerusalem waren die vier grossen Patriarchate [1]), in welche sich die Kirche des oströmischen Reichs gliederte, und welche in ihrer Vereinigung unter der Gewalt und dem Schutze des Kaisers die Einheit der Kirche wahrten und Abwehr von Irrlehre und Spaltung zur gemeinsamen Aufgabe hatten. [2])

Die Entwicklung im Abendlande.

Eine andere Entwicklung nahm die Verfassung der Kirche im Occident. Von früh an hatte der Bischof der Reichshauptstadt im ganzen römischen Reich in grossem Ansehen gestanden. Der ganze Erdkreis, soweit er der römisch-griechischen Bildung zugänglich war, blickte nach Rom als dem Mittelpunkt der Macht, des Reichthums, des geistigen Lebens. Dorthin strömten von allen Theilen des ungeheuren Reichs alle hervorragenden Elemente, die geistigen und materiellen Schätze aller Völker des Mittelmeers. Von dort aus wurde das Schicksal ganzer Provinzen entschieden, wie von dort aus in das Leben einer jeden Gemeinde eingegriffen wurde. Wie Rom auf allen Gebieten

---

[1]) Die Bezeichnung Patriarch war im 4. Jahrhundert noch Ehrenname für jeden Bischof und erst seit dem Concil von Chalcedon 451 wurde der Patriarchentitel auf die vier Hauptkirchen im Osten beschränkt. *Pichler*, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, II, 619. Doch wurde auch noch später der Titel Patriarch in allgemeinerer Bedeutung gebraucht. *Hinschius*, I, 546.

[2]) Doch gab es auch im Orient einige Metropoliten, welche sich eine Selbständigkeit bewahrt hatten und in keinem Patriarchalverband standen. *Bingham*, II, c. 18 (Works, I, 216 fg.); *Hinschius*, I, 578 fg.

des öffentlichen, geistigen und wirthschaftlichen Lebens als Haupt- und Mittelpunkt der Welt galt, so musste es sich auch gleichsam von selbst ergeben, dass die christliche Gemeinde in Rom schon im 2. und 3. Jahrhundert die dem Ansehen nach erste christliche Gemeinde der Erde und der Bischof von Rom dem Range nach der erste unter den Brüdern war. Seit dem 3. Jahrhundert wurde diesem Vorrang der römischen Bischöfe, der auf der politischen Bedeutung der Reichshauptstadt beruhte, auch eine rein kirchliche Grundlage gegeben. Nach der kirchlichen Ueberlieferung sollten die Apostel Petrus und Paulus die Christengemeinde zu Rom gegründet haben. Der Bischof von Rom galt demnach als der Nachfolger beider, als der Vorsteher der Kirche des Petrus und Paulus. In der römischen Kirche schien deshalb vor allen andern die apostolische Tradition bewahrt und bei ihrer Feststellung musste das Zeugniss der römischen Kirche von massgebender Bedeutung sein. An den Bischof von Rom wandten sich die andern Kirchen, um in schwierigen Fragen von ihm und den ihn umgebenden Bischöfen Italiens Rath und Belehrung zu empfangen, und selbst die heidnischen Kaiser erkannten die hohe Autorität, welche der römische Bischof in der ganzen Christenheit genoss, an, indem sie, um Streitigkeiten in der Kirche zu entscheiden, das Urtheil den Bischöfen von Rom und Italien überliessen.

Autorität des Bischofs von Rom.

Indessen war ausserhalb Italiens diese Autorität nur eine moralische. Es lässt sich nicht nachweisen, dass vor Constantin der Bischof von Rom ausserhalb Italiens irgendwelche Befugnisse ausgeübt hätte, insofern er nicht in einzelnen Fällen um seinen Rath angegangen worden ist. Eine verfassungsmässige Unterordnung der Kirchen ausserhalb Italiens unter Rom war vor dem 4. Jahrhundert weder vorhanden noch auch von irgend einem römischen Bischof in Anspruch genommen. Als Constantin sich um die kirch-

lichen Angelegenheiten zu kümmern begann und sich bemühte, die Streitigkeiten, welche die kirchliche Einheit zu zerstören drohte, zu beseitigen, übertrug er die Entscheidung der Streitfragen nicht dem römischen Bischof, sondern Synoden, deren Zusammensetzungen nicht der Bischof von Rom bestimmte. So berief er schon 313 zu einer Synode nach Rom 3 gallische und 16 italienische Bischöfe zur Aburtheilung der von den Donatisten gegen Bischof Cäcilian von Carthago erhobenen Anklagen. So berief er im folgenden Jahre zu einer grössern Synode nach Arles Bischöfe aus fast allen westlichen Provinzen des Reichs, aus Italien, Gallien, Spanien u. s. w. Wie im Jahre 313 auf der römischen Synode der Bischof von Rom den Vorsitz führte, so im Jahre 314 in Arles der Bischof von Arles, obgleich der Bischof von Rom durch zwei Priester und zwei Diakonen vertreten war.[1]) Das Concil fasste endgiltige Beschlüsse und theilte dieselben nachträglich dem römischen Bischof mit, damit er dieselben den ihm untergebenen Bischöfen bekannt mache.[2])

---

[1]) Die Unterschriften des Concils von Arles sind nicht mehr erhalten; wohl aber ein Personalverzeichniss, sowie die Unterschriften des von dem Concil an den römischen Bischof erlassenen Schreibens, die jedoch nicht ganz mit einander übereinstimmen. *Mansi*, II, 469, 476; vgl. *Ballerini*, II, 851, 1018; *Hefele*, I, 201. In beiden steht der Name des Bischofs von Arles voran; die Namen der römischen Gesandten folgen erst an fünfter Stelle. Vgl. *Schulte*, Stellung der Concilien, Päpste u. s. w., S. 74.

[2]) Die Synode, von dem Kaiser zur Entscheidung der donatistischen Streitigkeiten berufen, fasste aus eigener Initiative noch eine Reihe wichtiger Beschlüsse über Lehre und Disciplin. Sie sandte dieselben mit einer kurzen Vorrede an den römischen Bischof Sylvester (Quid decrevimus commune consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant, quid in futurum observare debeant) und richtete ausserdem noch ein grösseres Schreiben mit einem kurzen Auszug aus denselben an ihn (*Mansi*, II, 469). „Placuit etiam a te, qui majores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari“ (*Nolte*,

Auf dem Concil von Nicäa.

Die Bedeutung und das Ansehen, welche dem römischen Stuhl zukamen, mussten aber klar hervortreten bei dem ersten grossen Concil, in welchem zum ersten Mal die gesammte Kirche des weiten römischen Reichs ein einheitliches Organ gefunden und über Lehre und Verfassung der Kirche hochwichtige Grundsätze verkündet hatte, die allgemeine Anerkennung forderten und überall allgemeine Anerkennung fanden. Gerade hier aber zeigte es sich, dass, so hoch auch das Ansehen des römischen Bischofs stand und so unbestritten er als der erste Bischof des Reichs galt, er nicht als Vertreter der Gesammtkirche angesehen wurde, dass ein päpstlicher Primat nicht existirte. Die erste allgemeine Synode der Christenheit wurde, wie nicht bestritten werden kann, von dem Kaiser berufen. [1]) Den Ehrenvorsitz auf der Synode führte der Kaiser, während derselbe die Leitung der eigentlichen Verhandlungen

---

Tübinger Theol. Quartalschrift, 1867, S. 54, will statt dessen lesen: „qui majoris dioeceseos gubernacula tenet.“ *Hefele*, I, 204, stimmt ihm zwar zu, trotzdem aber hat diese, jeder handschriftlichen Grundlage entbehrende Conjectur keine Berechtigung). Der Ausdruck majores dioeceses dürfte sich daraus erklären, dass der römische Bischof der einzige im römischen Reich war, dem die Bisthümer zweier staatlichen Diöcesen, nämlich der Diöcese des Vicarius Italiae und der des Vicarius Urbi, untergeordnet waren.

[1]) *Eusebius*, Vita Constant, III, c. 6. *Hefele*, I, 8, meint, da uns keines der Berufungsschreiben erhalten sei, so könnten wir auch nicht wissen, ob sie einer vorausgegangenen Rücksprache mit dem Papste gedachten oder nicht. Gewiss nicht. Aber wir dürfen auch nicht aus der Angabe des Concils von Constantinopel von 680 (*Mansi*, XI, 661) und aus dem in spätern Jahrhunderten angefertigten Liber pontificalis schliessen, dass der Kaiser und der Papst Sylvester gemeinschaftlich die Synode berufen haben, wie dies Hefele zu thun geneigt ist. Noch weniger kann selbstredend die Nachricht *Rufins*, (Hist. eccl. cont., I, c. 1), dass der Kaiser ex sententia sacerdotum die Synode berufen habe, zu Gunsten Roms verwerthet werden, obgleich auch dies versucht wurde.

kirchlichen Vorsitzenden überliess.[1]) Wer diese Vorsitzenden waren, ist nicht unbestritten. Doch darf als sicher angenommen werden, dass der Vorstand gebildet wurde aus dem Bischof Osius von Cordova, dem Vertrauten und kirchlichen Rathgeber des Kaisers, und den beiden Priestern, welche der Papst als seine Vertreter gesandt hatte. Dagegen muss es dahingestellt bleiben, ob Osius als Stellvertreter des Papstes diese Würde bekleidete oder aber ob ihn der Kaiser als Mitglied des Präsidiums bezeichnet hatte. Wie dem aber auch sei, jedenfalls trat in der Thatsache, dass die Vertreter des römischen Bischofs zur Leitung der allgemeinen Synode berufen waren, die allgemeine Ueberzeugung hervor, dass der Bischof von Rom dem Range nach als der erste Bischof der Kirche zu verehren sei.[2])

Was endlich die Giltigkeit der Beschlüsse des Concils von Nicäa betrifft, so lässt sich nicht nachweisen, dass zu denselben eine besondere Bestätigung durch den Papst nothwendig gewesen oder auch nur ertheilt worden wäre. Wie die übrigen Theilnehmer der Synode hatten die Vertreter des Papstes die Beschlüsse unterschrieben. Der Kaiser erhob dieselben am Ende der Synode sofort zu Reichsgesetzen und forderte von allen seinen Unterthanen genaue Befolgung derselben.[3]) Schon hierdurch ist erwiesen, dass die kirchliche Giltigkeit der Beschlüsse nicht von einer besondern Annahme durch den Papst abhängig gemacht wurde, und diese Thatsache kann weder durch gefälschte und unächte Dokumente aus dem 6. und spätern Jahrhunderten noch durch eine Bemerkung einer

---

[1]) *Hefele*, I, 38; *Eusebius*, Vita Constant., III, c. 13.

[2]) *Hefele*, I, 39 fg., dem *Schulte*, Stellung, S. 65, beistimmt, gründet seine Annahme, dass Osius als Legat des Papstes das Präsidium geführt, insbesondere auf Gelasius von Kyzikos (Volumen actorum conc. Nic., II, 5; *Mansi*, II, 806) und auf das Verzeichniss der Unterschriften.

[3]) Siehe *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 44.

römischen Synode von 485 erschüttert werden.[1]) Irgend eine glaubwürdige Nachricht, dass eine solche Bestätigung eingeholt worden sei, liegt nicht vor.

Canon 6 des Concils von Nicäa.

Das Concil von Nicäa hat aber auch über die Stellung des römischen Bischofs selbst eine Bestimmung aufgenommen, von deren Erklärung wesentlich die Ansicht über die Befugnisse des Papstes im 4. Jahrhundert abhängig ist. Nachdem in Canon 4 und Canon 5 das Concil bestimmt hatte, welche Rechte in Bezug auf Wahl und Ordination eines neuen Bischofs dem Metropoliten und den Provinzialbischöfen zustehen, sowie welche Befugnisse der Provinzialsynode zukommen, fährt Canon 6 fort: „Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner ihre Giltigkeit, dass nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese (Provinzen) Gewalt habe, da auch für den römischen Bischof ein gleiches Verhältniss besteht.“[2]) Es fragt sich, welche Rechte wurden dem Bischof von Alexandrien hierdurch bestätigt? Welche Rechte sind es, die in gleicher Weise dem Bischof von Rom zustanden? Endlich in welchem Gebiet übte der Bischof von Rom diese Rechte aus?

---

[1]) Dass das Schreiben der Synode von Nicäa an Papst Sylvester eine Fälschung ist, wird allgemein anerkannt und es beruht wohl nur auf einem Versehen, dass *Schulte*, Stellung, S. 107, dasselbe als ächt annimmt. — Das römische Concil von 485 schrieb an die orientalischen Bischöfe: „trecenti decem et octo patres apud Nicaeam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem s. Romanae ecclesiae detulerunt“ (*Thiel*, I, 255). — *Socrates* (Hist. eccl., II, 8), auf den man sich häufig beruft (so auch *Hefele*, I, 46), sagt nicht, dass die Beschlüsse der Synoden der Genehmigung des römischen Bischofs bedürfen, sondern nur, dass kein kirchlicher Canon ohne vorherige Berathung des römischen Bischofs erlassen werden solle (μὴ δεῖν παρὰ τὴν γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης τὰς ἐκκλησίας κανονίζειν).

[2]) Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν.

Die Prozinzen Aegypten, Libyen und Pentapolis bildeten im Jahre 325 noch keine besondere staatliche Diöcese, gehörten vielmehr damals noch zur Diöcese Oriens, wurden jedoch später zwischen 365 und 386 mit der in dem Canon nicht genannten Provinz Thebais zu der Diöcese Aegypten unter einem Praefectus Aegypti, der den Vicarii des Praefectus Prätorio gleichgestellt wurde, zu einer selbständigen Diöcese vereinigt.[1]) Es darf mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass von der Synode die Provinz Thebais (Oberägypten) unter Aegypten mit inbegriffen worden ist.[2]) Aus dem Wortlaut und dem Zusammenhang, in welchem der Canon steht, geht nun unzweifelhaft hervor, dass dem Bischof von Alexandrien eine Ausnahmestellung bestätigt wird, die ihm vor den übrigen Metropoliten zukommt.[3]) Diese Ausnahmestellung beruhte zunächst und hauptsächlich darauf, dass, während nach Canon 4 in jeder Provinz ein Metropolit bestellt sein soll, der Bischof von Alexandrien über mehrere Provinzen Gewalt hat. Dabei lässt der Canon 6 unerwähnt, ob in jeder dieser Provinzen ein Metropolit vorhanden war, der unter dem Bischof von Alexandrien stand, oder aber ob der letztere die Metropolitanrechte in allen vier Provinzen ausübte. Da nun aber in der Mitte des 4. Jahrhunderts die Existens eines Metropoliten der Provinz Pentapolis nachgewiesen ist, da wahrscheinlich zur Zeit des Concils von Nicäa auch ein Metropolit der Provinz Thebais existirte, da endlich in der Mitte des 5. Jahrhunderts der Bischof von Alexandrien

---

[1]) *Mommsen,* Verzeichniss der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297, S. 494 fg.

[2]) *Maassen*, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen (1853), S. 30—39; *Hefele*, I, 290; *Hinschius*, I, 539.

[3]) Dagegen in neuerer Zeit nur *Pichler*, II, 618, der, ohne auf die neuern Untersuchungen Rücksicht zu nehmen, behauptet, dass in Canon 6 nur von der Metropolitangewalt die Rede sei.

10 Metropoliten unter sich hatte, so muss angenommen werden, dass auch schon zur Zeit des Concils von Nicäa dem Bischof von Alexandrien Metropoliten einzelner Provinzen unterstanden.[1]) Doch hatte die Metropolitanverfassung weder damals noch später eine vollständige Ausbildung in Aegypten erfahren. Denn das wichtigste Recht des Metropoliten hatte der Bischof von Alexandrien sich selbst vorbehalten. Der Bischof von Alexandrien hatte das Recht, alle Bischöfe sämmtlicher obengenannten Provinzen zu ordiniren.[2]) Den Metropoliten der einzelnen Provinzen war nur die Befugniss gelassen, die Wahl der Bischöfe ihrer Provinz zu bestätigen, sodass erst nach dieser Bestätigung der Bischof von Alexandrien die Ordination vornehmen konnte.[3]) Es kann keinem ernstlichen Zweifel unterliegen, dass diese dem Bischof von Alexandrien zustehende Befugniss in Betreff der Ordination der Bischöfe unter der Gewalt verstanden wird, welche der Canon 6 dem Bischof von Alexandrien bestätigt.

Fragen wir nun, welche Rechte des Bischofs von Rom mit dieser Gewalt verglichen werden, so ist, da auch der zweite Theil des Canon von der Bestätigung und Ordination neuerwählter Bischöfe handelt, nur möglich, dass auch die Rechte des Bischofs von Rom sich hierauf beziehen. Die Auslegungen der Cardinäle Baronius und Bellarmin, wornach in dem Canon eine Bestätigung der Rechte des Bischofs von Alexandrien durch den Papst enthalten wäre[4]),

---

[1]) Siehe die Belegstellen bei *Maassen*, S. 20—26; *Hefele*, I, 391—393; *Hinschius*, I, 539 fg.; *Phillips*, Kirchenrecht, II, 30 fg.

[2]) *Maassen*, S. 24.

[3]) *Maassen*, S. 26. — Canon 6: „καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.“

[4]) *Baronius*, Annal. a. 325, n. 126. — *Bellarmin*, De Rom. Pontif., II. c. 13. Vgl. *Maassen*, S. 87.

bedürfen ebensowenig wie die Behauptung neuerer Schriftsteller, dass die Rechte des Bischofs von Alexandrien über Aegypten mit der Primatialgewalt des Papstes in Vergleich gesetzt wäre, einer besondern Widerlegung. Jede Erklärung des Canon, die in demselben nicht mehr finden will, als darin enthalten ist, muss davon ausgehen, dass die Rechte der Bischöfe von Alexandrien und Rom ähnlichen Inhaltes sein müssen, um mit einander verglichen werden zu können.

Die Rechte des Bischofs von Alexandrien sind aber dadurch von den Rechten der gewöhnlichen Metropoliten unterschieden, dass ihm nicht blos das Bestätigungs- und Ordinationsrecht der Bischöfe einer weltlichen Provinz zusteht, sondern der Bischöfen mehrerer Provinzen, von denen wahrscheinlich eine oder zwei noch besondere Metropoliten hatten, die unter dem Bischof von Alexandrien standen. Auch der Bischof von Antiochien, dessen Vorrechte im Canon 6 im Anschluss an die Stelle über den Bischof von Alexandrien bestätigt werden, hatte über mehrere Provinzen, denen je ein Metropolit vorstand, höhere Befugnisse, die sich aber von denen des Bischofs von Alexandria dadurch unterschieden, dass ihm nur das Ordinationsrecht der Metropoliten zustand, während die einfachen Bischöfe von dem betreffenden Metropoliten unter Zustimmung des Bischofs von Antiochien ordinirt wurden.[1]

Da nun nicht die Rechte des Bischofs von Antiochia, sondern nur die des Bischofs von Alexandria mit denen des Bischofs von Rom auf dieselbe Linie gestellt werden, so muss das Verglichene das beiden allein eigenthümliche

---

[1]) Die Belegstellen bei *Maassen*, S. 41 fg.; *Hefele*, I, 363 fg.; *Hinschius*, I, 540. — Canon 6 (im Anschluss an die Stelle S. 430, Note 2): „ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις."

Verhältniss sein. Dies besteht aber darin, dass der Bischof von Rom wie der von Alexandrien die Bischöfe aus mehrern weltlichen Provinzen zu ordiniren haben.

Mit dem Bestätigungs- und Ordinationsrecht des Bischofs von Alexandrien war allerdings auch die Befugniss verbunden, die untergebenen Bischöfe zu einer Synode zusammenzurufen und über sie die Disciplinargewalt auszuüben. Da hierin aber keine charakteristische Verschiedenheit der Rechte des Bischofs von Alexandrien lag, wie denn dem Bischof von Antiochia ebenfalls das Recht zukam, die Bischöfe der verschiedenen Provinzen seines Sprengels zu einer Synode zu berufen und sie seiner obersten Disciplinargewalt unterstanden [1]), so kann auch hierin nicht der Punkt der Vergleichung der Rechte von Rom und Alexandria liegen. Selbst wenn erwiesen wäre, was aber nicht erwiesen ist, dass dem Bischof von Rom diese letztere Befugniss über das ganze Abendland zugestanden hätte, so könnte darauf der Canon 6 seine Vergleichung nicht beziehen. Da nun aber für die Zeit des Concils von Nicäa sich nicht nachweisen lässt, dass dem Bischof von Rom die Befugniss zugestanden habe, die Bischöfe des Abendlands zu einer Synode zu berufen und über sie eine Disciplinargewalt auszuüben [2]), so kann um so weniger in dem Canon 6 ein Zeugniss dafür gefunden werden, dass der Bischof von Rom von der ersten ökumenischen Synode als Patriarch des Abendlandes anerkannt worden wäre. [3])

---

[1]) *Theodoret*, Ep. 81 (IV, P. 2, p. 1139); *Bingham*, II, c. 17, § 13 (Works, I, 209).

[2]) Von beiden Punkten wird später noch die Rede sein.

[3]) Die meisten neuern katholischen Canonisten finden in dem Canon 6 eine ausdrückliche Anerkennung des Patriarchats des Bischofs von Rom über das ganze Abendland, d. h. über die Provinzen der westlichen Reichshälfte. Doch soll die politische Eintheilung des Reichs in die östliche und westliche Hälfte dem römischen Patriarchal-

Wenn die Vertheidiger der Ansicht, dass in Canon 6 die Patriarchalgewalt des Bischofs von Rom über das ganze Abendland anerkannt worden sei, sagen, dass „bei der Verweisung auf die Analogie des Bischofs von Rom das den Vergleich motivirende Rechtsverhältniss keineswegs in allen einzelnen Beziehungen ein gleiches gewesen sein müsse“ [1]), so ist dies ganz richtig. Soll aber die Vergleichung einen Zweck haben, so muss das Verhältniss verglichen werden, welches den beiden in Vergleich gezogenen Subjekten gemeinschaftlich und ihnen allein eigenthümlich ist. Der Fortbestand der dem Bischof von Alexandria zustehenden Rechte wird damit gerechtfertigt, das dem Bischof vom Rom dieselben Rechte zustehen. Eine solche Rechtfertigung war aber für die Befugnisse des Bischofs von Alexandria geboten und nur für sie erforderlich, weil diese Befugnisse im Widerspruch standen mit dem Canon 4 der Synode, welcher vorschrieb, dass in jeder Provinz von dem Metropolit der Provinz die Bestätigung und Leitung der Wahl der Bischöfe zu erfolgen habe. Eine höhere Gewalt über die Bischöfe mehrerer Provinzen stand auch dem Bischof von Antiochia zu; der Vergleich wird aber nur gezogen zwischen Alexandria und Rom. Also nicht der Unterschied der höhern von der einfachen Metropolitangewalt ist das Moment, welches den Vergleichungspunkt bildet [2]), sondern die Befugniss, die Wahl der Bischöfe in mehrern Provinzen zu leiten und die Bischöfe zu ordiniren.

---

gebiet nur den Namen gegeben, für das Verhältniss selbst keine ursächliche Bedeutung gehabt haben. So *Phillips*, Kirchenrecht, II, 37 fg.; *Hefele*, I, 399; *Walter*, Kirchenrecht, § 155 (14. Aufl., S. 363); insbesondere *Maassen*, S. 120, dessen angeführte Schrift der Vertheidigung dieser Ansicht gewidmet ist. Sie wird auch getheilt von *Schulte*, System des katholischen Kirchenrechts (1856), S. 201 fg.; Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (3. Aufl., 1873), S. 234.

[1]) *Maassen*, S. 133.

[2]) wie *Maassen* S. 133 sagt.

Metropolitanbezirk des Bischofs von Rom. 325.

Und in der That liess sich in Bezug hierauf auch der Vergleich mit voller Berechtigung ziehen. Zur Zeit des Concils von Nicäa übte der Bischof von Rom unbestritten diese Befugniss über alle bischöflichen Kirchen Italiens aus. Zwar war Italien in Folge der diocletianischen Reichstheilung (292) in 17 Provinzen eingetheilt worden.[1]) Dieselben bildeten eine der drei Diöcesen der Präfectura Italiae und standen unter zwei Vicarii, von welchen der eine in Rom residirte und daher Vicarius in Urbe oder Vicarius Urbis hiess, der andere in Mailand seinen Sitz hatte und den Titel Vicarius Italiae führte. Sämmtliche Bisthümer dieser 17 Provinzen waren dem Bischof von Rom untergeben, der die Wahl der Bischöfe leitete, sie bestätigte und ordinirte. Die Metropolitanverfassung fand erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts Eingang, während bis dahin der Bischof von Rom die Metropolitanrechte über ganz Italien ausübte.[2])

[1]) Einige derselben werden in dem veroneser Verzeichniss von 297, das an dieser Stelle lückenhaft ist, nicht aufgeführt, obgleich sie damals unzweifelhaft bestanden, wie Sicilien und Sardinien. Andere sind erst im Laufe des 4. Jahrhunderts gebildet worden, wie die Provinzen Aemilia und Flaminia et Picenum annonarium. Vgl. *Mommsen*, Veroneser Verzeichniss, S. 513 fg.; *Böcking*, Notitia Dignitatum occid., p. 439 fg.; *Marquart*, Römische Staatsverwaltung (1873), I, 81 fg.

[2]) *Bachini*, De eccl. hierarchiae originibus (Mutinae 1703), P. II, c. 3, p. 317; *Bianchi*, Della Potestà e della Politia della Chiesa (Romae 1746), L. II, c. 1, § 16, IV, 260 fg. — *Hinschius*, I, 102, 213, 558; *Phillips*, V, 382. Die Unterordnung der Bischöfe ganz Italiens unter den Bischof von Rom geht insbesondere hervor aus dem Synodalschreiben der Synode von Sardica 343 an Papst Julius, in welchem er beauftragt wird, die Synodalbeschlüsse den Bischöfen von Sicilien, Sardinien und Italien mitzutheilen: (Tua autem excellens prudentia disponere debet, ut per tua scripta qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri quae acta sunt et quae definita, cognoscant. *Mansi*, III, 41). Italia kann nicht, wie *Ziegler*, a. a. O., S. 96, meint, hier die Diöcese des Vicarius Urbis bedeuten, da dieselbe niemals mit

Mochte es nun auch in andern Theilen des Abendlandes, in denen die Metropolitanverfassung zur Zeit des Concils von Nicäa noch nicht durchgeführt war, vorkommen, dass ein Bischof die Bischöfe anderer Provinzen ordinirte, so bot doch jedenfalls die Befugniss des Bischofs von Rom das hervorragendste und bekannteste Beispiel, dass ein Bischof über zahlreiche grosse Provinzen Bestätigungs- und Ordinationsrechte ausübte.

Suburbicarische Kirchen.

Diese Auslegung des Canon 6 des Concils von Nicäa findet nun ihre Bestätigung durch die Inhaltsangabe, welche Rufinus in der Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius davon gibt. „Es soll auch in Alexandria und in der Stadt Rom die alte Gewohnheit befolgt werden, dass jener für Aegypten und dieser für die suburbicarischen Kirchen Sorge trage.“ [1]) Allerdings ist der letztere Ausdruck ausserordentlich bestritten und es wird zunächst nothwendig sein,

---

diesem Namen bezeichnet wird, übrigens Sicilien und Sardinien auch zu derselben gehörten, sondern nur das italienische Festland, das bis auf Diokletian allein Italien hiess und im Sprachgebrauch des täglichen Lebens auch späterhin diesen Namen behielt, während allerdings seit Diokletian Sicilien, Sardinien und Korsika zu der Diöcese Italia gehörten. Mit dem 4. Jahrhundert hatte Italia drei Bedeutungen: 1) das Festland nach dem ältern offiziellen Sprachgebrauch; 2) der Verwaltungsbezirk des Präfectus Prätorio, und 3) der Verwaltungsbezirk des Vicarius Italiae, der die nördlichen Provinzen umfasste. Auch die Nichterwähnung von Korsika in dem Schreiben des Concils von Sardica beruht auf älterm Sprachgebrauch, da bis auf Diokletian Korsika mit Sardinien eine Provinz bildete und unter Sardinia immer die combinirte Provinz zu verstehen ist. Erst Diocletian trennte die beiden Inseln. *Marquardt*, a. a. O., S. 97, 98.

[1]) Hist. eccl., X (I), c. 6: „Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypti vel hic suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat.“ — Der Sinn des Canon 6 von Nicäa ist nur ungenau wiedergegeben. Die Rechte Alexandriens werden nicht unter Berufung auf die gleichen Rechte Roms bestätigt, wie in c. 6, sondern die Rechte beider Kirchen werden gleichmässig bestätigt. Ferner ist der Canon 6 in zwei zerlegt.

sich über den Sinn desselben zu verständigen. Seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts ist die Frage fast ununterbrochen mit grosser Lebhaftigkeit erörtert worden und keiner der Hauptansichten ist es bisher gelungen, die andern vollständig zu verdrängen. Da neben den suburbicarischen Kirchen, die ausser bei Rufinus nur noch in einer noch zu erwähnenden alten Uebersetzung des Canons vorkommen, in den römischen Gesetzen dieser Zeit mehrfach suburbicarische oder urbicarische Regionen als ein staatlicher Verwaltungsbezirk erwähnt werden, so dreht sich der Streit um die Fragen: 1) was ist unter den suburbicarischen Regionen zu verstehen? und 2) entspricht das Gebiet der suburbicarischen Kirchen dem der suburbicarischen Regionen oder hat der erstere Ausdruck eine selbständige kirchliche Bedeutung? Jacobus Gotbofredus und Salmasius, welche den Streit eröffneten, wollen unter den suburbicarischen Regionen nur den innerhalb des hundertsten Meilensteins im Umkreise Roms belegenen Verwaltungsbezirk des Gouverneurs von Rom, des Präfectus Urbi, verstehen. Diese Ansicht hat auch in neuster Zeit noch Anhänger gefunden, so insbesondere Savigny, Böcking, Maassen, Hefele, Walter und andere.[1]) Gegen

---

[1]) Vollständige Angabe der ältern Literatur in der Vorrede zu *Jac. Gothofredi* Opera Juridica minora (ed. *Trotz*, Lugd. Bat. 1733, p. 16). — *Gothofredus* in der anonym erschienenen Schrift: „De suburbicariis regionibus et ecclesiis seu de praefectura et episcopi urbis Romae diœcesi conjectura, Francof. 1618; ferner Commentar zu c. 2, Cod. Theod., II, 16 (I, 185, auch IV, 19) und Vindiciae pro conjectura adv. censuram J. Sirmondi 1619. — *Cl. Salmasius* in der anonym erschienenen Schrift: Amici ad amicum de suburb. regionibus et ecclesiis epist., Paris 1619 (Epistol. I, 1. Lugd. Bat. 1656) und desselben: Eucharisticon J. Sirmondo pro Adventoria, Paris 1621. — *von Savigny*, Vermischte Schriften, II, 105. *Böcking*, Not. Dignit. occ., p. 172. — *Maassen*, a. a. O., S. 102 fg. *Hefele*, I, 398. *Walter*, Geschichte des Römischen Rechts (2. Aufl. 1860), I, § 389. Kirchenrecht (14. Aufl.), S. 364.

diese Ansicht trat aber der gelehrte und scharfsinnige Jesuit Jacob Sirmond auf und erklärte die suburbicarischen Regionen für die dem Vicarius Urbis unterstellten Provinzen der südlichen Hälfte der Halbinsel. Er hat nachgewiesen, dass in zahlreichen Gesetzen dieser Verwaltungsbezirk mit jenem Ausdruck bezeichnet wird und nachdem neuerdings Mommsen diese Nachweisungen vermehrt und gegen die wider seine Ansicht gerichteten Angriffe vertheidigt hat, kann für eine unbefangene Betrachtung kaum ein Zweifel bleiben, dass suburbicarische Regionen nicht das innerhalb des hundertsten Meilensteins belegene Gebiet, sondern den Bezirk des Vicarius Urbis bezeichnen.[1])

Wenn diese Annahme richtig ist, so ist damit allerdings noch nicht erwiesen, dass auch das Gebiet der suburbicariae ecclesiae mit dem Verwaltungsbezirk des Vicarius Urbis zusammenfalle. Es wäre immerhin möglich, dass Rufinus unter dem erstern etwas anderes verstanden hätte, wie denn auch fast alle Anhänger der Gothofredischen Ansicht (mit Ausnahme von Gothofredus und Salmasius selbst) die Obergewalt des Papstes keineswegs auf die innerhalb des hundersten Meilensteins belegenen Kirchen beschränken

---

[1]) *J. Sirmondi* Censura conjecturae anonymi scriptoris de suburb. regionibus, 1618. — Adventoria causidico Divionensi advers. amici ad amicum epistolam, 1621. — Propempticum *Cl. Salmasio* adv. eius eucharist., 1622. (Wieder abgedruckt in Sirm. Opp., IV, 1—160). — Ihm stimmen bei *de Marca*, De Concord. Sacerd. et Imp., I, c. 7, § 6 fg. u. a. — *Mommsen* in den Schriften der römischen Feldmesser (herausgeben von Blume, Lachmann und Rudorff, Berlin 1852), II, 200 fg. Wiederholung der Ausführungen Mommsens und Widerlegung der von Maassen gegen Sirmond gemachten Einwände (*Maassen*, dessen Schrift 1853 erschienen, hatte *Mommsens* Untersuchung noch nicht gekannt, Geschichte der Quellen u. s. w., S. 11), bei *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 555 fg. Die Ansicht Sirmonds und Mommsens theilen *Richter-Dove*, S. 36 fg.; *Marquardt*, Römische Staatsverwaltung, I, 80; *Rudorff* in *Puchtas* Cursus der Institutionen, I, § 89.

wollen.[1]) Dagegen ist nun aber folgendes in Betracht zu ziehen.

Rufinus. Rufinus, aus der Umgegend von Aquileja gebürtig, schrieb seine Bearbeitung und Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius auf Anregung des Bischofs Chromatius von Aquileja in den Jahren 402—403.[2]) Wie bei der Bearbeitung des Eusebius kam es ihm auch bei der Wiedergabe von Aktenstücken u. s. w. nicht auf wortgetreue Uebersetzung an. Er schaltete vielmehr mit seinem Original mit grosser Freiheit. „Er hatte nicht den Sinn des Historikers, er dachte nicht an die Nachwelt, sondern an die Mitwelt bei der Abfassung seines Werkes. Er übte nicht nur eine literarische Kritik, sondern auch eine theo-

---

[1]) *Phillips*, Kirchenrecht, II, 41, meint, dass, wie die provinciae suburbicariae ihren Namen von dem Vicarius Urbis erhalten hätten, so die ecclesiae suburbicariae von dem episcopus Urbis und also alle Kirchen darunter zu verstehen seien, welche zu dem Obermetropolitangebiet Roms gehört hätten. *Maassen*, S. 110, versteht darunter den ganzen Bezirk der kirchlichen Herrschaft, d. h. das Abendland, sofern nicht anzunehmen sei, dass Rufinus eine falsche Erklärung gegeben habe. *Hefele*, I, 399, hält das letztere für das wahrscheinlichere. *Walter* (Kirchenrecht, S. 364) glaubt, der Ausdruck suburb. ecclesiae habe eine selbständige Bedeutung gehabt, die sich nicht mehr bestimmen lasse. *Hinschius* äussert sich ziemlich unbestimmt. Er sagt (I, 559): „Durch die Untersuchung der vom römischen Bischof zur Zeit des Nicänums ausgeübten Befugnisse lässt sich .... nichts über den Sinn der Rufinischen Paraphrase... ermitteln... Dafür, dass die Metropolitanrechte gerade auf das Gebiet der suburbikarischen Provinzen... beschränkt waren, ergibt sich kein Anhalt... Die Unbestimmtheit des betreffenden Canon hat Rufinus...näher präcisiren wollen und wahrscheinlich mit Rücksicht auf die grössere Einwirkung des römischen Stuhls auf die nahe liegenden Provinzen... namentlich in Hinblick auf das hier geübte Ordinationsrecht hat er nach dem Vorbild des damals geläufigen Ausdrucks suburb. prov. die Bezeichnung suburb. eccl. gewählt."

[2]) *Ebert*, Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande

logische Censur." [1]) Das Verhältniss nun, in welchem das Concil von Nicäa die Rechte der Kirchen von Rom und von Alexandria verglich, bestand, wie wir gesehen haben, darin, dass die Bischöfe beider Städte das Recht hatten, Bischöfe aus mehrern Provinzen zu ordiniren. Zur Zeit des Concils erstreckte sich dieses Recht des Bischofs von Rom über ganz Italien mit Einschluss der Inseln. Zur Zeit Rufinus aber war dasselbe beschränkt worden. Es waren neben dem Bischof von Rom in Italien andere Bischöfe Metropoliten geworden mit dem Rechte, innerhalb eines bestimmten Sprengels die Bischöfe zu ordiniren. So hatte zunächst der Bischof von Mailand Metropolitanrechte erworben und zwar erscheint zuerst Ambrosius (Bischof von 374—397) in der Stellung eines Metropoliten. Er übte Metropolitanrechte nachweisbar in folgenden Provinzen aus:

Metropolitanbezirk des Bischofs von Mailand.

1) in Italia Transpadana oder Liguria, deren Hauptstadt Mailand selbst war. [2])

2) in Aemilia. So führte Ambrosius die Aufsicht über das erledigte Bisthum Imola (Forum Comelii) und beauftragte einen Bischof Constantins mit der Visitation desselben. [3])

3) in Venetia et Istria. Die Metropolitansynode von Mailand bildete zur Zeit des Ambrosius die zweite Instanz, an welche Berufung von dem Urtheil des Bischofs von

---

(1874), I, 310. Prooem. Ep. ad Chromat. „Tempore quo diruptis Italiae claustris ab Alarico duce Gothorum se pestifer morbus infudit etc."

[1]) *Ebert*, S. 211.

[2]) Hierfür liegen mehrere Belege vor. So bestätigte und ordinirte Ambrosius den neuerwählten Bischof von Como (Ep. 4, II, 791). Ihm lag die Aufgabe ob, für die Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles von Vercelli Sorge zu tragen (Ep. 63, II, 1119). Beide Städte gehörten der genannten Provinz an.

[3]) *Ambrosius*, Ep. 2 (II, 781).

Verona eingelegt wurde.[1]) Ferner hatte Ambrosius die Wahl des Bischofs von Trient zu bestätigen.[2])

4) in Raetia. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts verfiel Rätien in zwei Provinzen Raetia I und II.[3]) Raetia I wenigstens gehörte unzweifelhaft zu dem Metropolitansprengel von Mailand. Der Bischof der Hauptstadt Chur war 451 auf einer Mailänder Provinzialsynode vertreten, wie denn das Bisthum Chur bis in das 9. Jahrhundert zur Kirchenprovinz Mailand gehörte.[4])

5) Dass schon am Ende des 4. Jahrhunderts die kleine Provinz Alpes Cottiae, die nur aus wenigen Gemeinden bestand, dem Metropoliten von Mailand untergeordnet war, ist zwar nicht ausdrücklich erwähnt, kann aber nicht bezweifelt werden.

Ausser diesen Provinzen, von denen es als sicher angenommen werden kann, dass sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts den Metropolitansprengel des Bischofs von Mai-

---

[1]) Ep. 5 (II, 794), an den Bischof von Verona. „Prospiciendum esse, ne de nostro obloquantur judicio carissimi nostri Veronenses, propriis tenuisti litteris... cum exasperati huc veniant, pacifici ad te revertantur.“

[2]) Ep. 19 (II, 888), an den Bischof Vigilius von Trient: „Poposcisti a me institutionis tuae insignia, quoniam novus accitus es ad sacerdotium. Et quoniam te ipsum aedificasti ut oportuit qui dignus habitus es tanto munere, quomodo et alios aedifices significandum videtur.“

[3]) *Marquardt*, Staatsverwaltung, I, 85.

[4]) Das Synodalschreiben an Leo I. (in Leonis Opp. ed. *Ballerini*, I, 1080), ist unter andern unterschrieben von dem Vertreter des Bischofs von Chur. Dass Raetia II. mit seiner Hauptstadt Augsburg damals überhaupt Bischöfe gehabt hat, ist nicht nachweisbar, wenn auch sehr wahrscheinlich. Ob dasselbe Mailand unterstellt war, muss demgemäss unentschieden bleiben. Auch ob der in einem Schreiben istrischer Bischöfe an den Kaiser Mauritius von 590 (*Baronius*, Ann., a. 590, n. 43) erwähnte Bischof von Augusta der Bischof von Augsburg ist, wie *Rettberg* (Kirchengeschichte Deutschlands, II, 19) und andere meinen, muss dahingestellt bleiben.

land bildeten, gehörte im 5. Jahrhundert nur die Provinz Flaminia et Picenum annonarium zum Verwaltungsbezirk des Vicarius Italiae, zu Italien im engern Sinne des damaligen Sprachgebrauchs. Dass der Bischof von Mailand in dieser Provinz Metropolitanrechte ausgeübt hätte, lässt sich nicht nachweisen. Die kirchliche Geschichte der Provinz steht in Zusammenhang mit der wechselnden politischen Eintheilung.

Metropolitanbezirk des Bischofs von Ravenna.

Zur Zeit Diocletians und bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts bildete das Gebiet der genannten Provinz einen Theil der Provinz Flaminia et Picenum, welche dem Vicarius Urbis unterstand und also zu den regiones suburbicariae gehörte.[1]) Dies war noch im Jahre 364 der Fall.[2]) In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wurde aber die Stadt Ravenna, die bis dahin Hauptstadt der Provinz gewesen war, mit der nordwestlich angrenzenden Provinz Aemilia vereinigt.[3]) Doch dauerte diese Verbindung nicht lange. In dem ersten oder zweiten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts erscheint das nördliche Küstenland der alten Provinz als eine besondere Provinz, die den Na-

---

[1]) *Mommsen*, Römische Feldmesser, II, 210; Veroneser Verzeichniss, S. 513. — *Marquardt*, Staatsverwaltung, S. 84, 88.

[2]) Wie sich aus c. 1, 3, Cod. Theod., IX, 20, ergibt, wo die ungetheilte Provinz Flaminia et Picenum zu den urbicariae regiones gerechnet wird. Hierdurch wird auch der von Hinschius nicht berücksichtigte Einwand *Maassens* (a. a. O., S. 109) beseitigt, dass die in c. 1, h. t. aufgeführten und in c. 3 als suburb. regiones bezeichneten Provinzen gar nicht alle zu dem Verwaltungsbezirk des Vicarius Urbis gehört hätten.

[3]) Dies wird erwiesen aus der im Jahre 399 gesetzten Inschrift, *Orelli Henzen*, n. 3649: „Cronio Eusebio v. c. Consulari Aemiliae addita praedictae provinciae... Ravennatensium civitate, quae antea Piceni caput provinciae videbatur.“ *Marquardt*, a. a. O., schliesst mit Unrecht hieraus, dass die ganze spätere Provinz Flaminia et Picenum annonarium mit der Aemilia zeitweise vereinigt gewesen sei. Es ist nur von dem Stadtbezirk Ravenna die Rede.

men Flaminia et Picenum annonarium führt und, wie schon der Name besagt, von den suburbicarischen Regionen getrennt und dem Verwaltungsgebiet des Vicarius Italiae eingeordnet war.[1]) Ravenna, das nun von der Provinz Aemilia wieder getrennt wurde, bildete die Hauptstadt. In der Zeit aber, in welcher Ravenna zur Aemilia gehörte, muss der Bischof von Ravenna Metropolitanrechte erhalten haben. Es ergibt sich dies daraus, dass in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der Bischof von Ravenna als Metropolit erscheint, nicht aber die Provinz Flaminia seinen Metropolitansprengel bildet, sondern die Provinz Aemilia.[2])

---

[1]) Das früheste Zeugniss für diese Provinz gibt die Notitia Dignitatum, deren Abfassungszeit nicht feststeht, die aber jedenfalls zwischen 400 und 420 entstanden sein muss. *Böcking* hatte in seiner Schrift, Ueber die Not. Dign. (1834), S. 119, die Zeit der Abfassung zwischen 400 und 404 gesetzt, in seiner Ausgabe aber (Annotat., p. 380) an diesem Endtermin nicht mehr festgehalten. Neuerdings wird die Abfassungszeit zwischen 411 und 413 gesetzt von *Seek*, Quaest. de Notit. Dign. (1872), p. 11.

[2]) Papst Simplicius an Bischof Johannes von Ravenna, der den Gregorius gegen dessen Willen zum Bischof von Modena geweiht hatte, vom 29. Mai 482 (*Jaffé*, n. 351; *Thiel*, I, 201). „Denuntiamus autem quod si post hac quidquam tale praesumpseris.... ordinationes tibi Ravennatis ecclesiae vel Aemiliensis noveris auferendas.“ Ein Zeugniss für die Metropolitanrechte des Bischofs von Ravenna über die Bischöfe der Aemilia aus der Mitte des Jahrhunderts liefert der Bischof Petrus Chrysologos von Ravenna (430—450) in seiner Rede zur Ordination des Bischofs von Imola (Forum Cornelii), Sermo 165 (Sermones, ed. *Seb. Paulus*, Aug. Vind. 1758, p. 230). Vgl. auch *J. Aloys. Amadesius*, De Metropoli eccl. Ravennatensi, p. 55, 96. — Dagegen muss das Dekret Valentinians III. von 432, in welchem die Kirche von Ravenna zur Metropolitankirche erhoben und dem Bischof von Ravenna das Pallium verliehen wird, als unächt betrachtet werden, wie schon der ganz absonderliche Eingang erweist. Die Fälschung ist nachgewiesen von *Baronius*, a. 432, n. 92, V, doch hat sich neuerding wieder *Hefele*, Beiträge, II, 216, für die Aechtheit ausgesprochen, aber ohne Angabe von Gründen. Uebrigens wird auch hier dem Bischof von Ravenna nur die Provinz Aemilia zugewiesen:

Der Fall, dass eine Kirche, die in ihrer eigenen Provinz nicht Metropolitankirche ist, mit Metropolitanrechten über eine andere Provinz ausgestattet wird, steht ganz vereinzelt da und lässt sich meines Erachtens nur dadurch erklären, dass Ravenna zur Zeit, als es zur Provinz Aemilia gehörte, kirchliche Metropole wurde, der Bischof von Ravenna aber nach der Trennung seiner Stadt von dieser Provinz seine frühern Rechte beibehielt.[1]) Die Städte aber, welche bis zur Bildung einer besondern annonarischen Provinz zu der suburbicarischen Provinz Flaminia und Picenum gehörten, blieben auch späterhin noch dem Bischofe von Rom als ihrem Metropolitan untergeordnet.[2])

Ob, wie es allerdings wahrscheinlich ist, die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Ravenna im Jahre 402 zunächst zur Erhebung des Bischofs von Ravenna zum Metropoliten der Aemilia, dann aber zur Bildung einer eigenen Provinz mit der Hauptstadt Ravenna die Veranlassung gegeben hat, muss dahingestellt bleiben.[3])

Metropolitanbezirk des Bischofs von Aquileja.

Zur selben Zeit, am Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts wurde auch die Provinz Venetia et Istria von dem Metropolitansprengel Mailand getrennt und der Bischof der Hauptstadt Aquileja mit Metropolitanrechte über die Bischöfe der Provinz ausgestattet. Während

„Constituentes sub s. s. ejus ecclesiae dictione ordinationem totius Aemiliae nostrae provinciae, civitatum omnium...episcoporum creationes.“

[1]) Das Concil von Turin 401, c. 1, hatte zwar auch dem Bischof Proculus von Marseille die Metropolitanrechte über die benachbarte Provinz Narbonensis II zugesprochen, aber nur ihm persönlich und unter ausdrücklicher Anerkennung, dass dies ein Ausnahmefall sei, den das Concil contemplatione pacis atque concordiae für die Lebenszeit des Proculus zulasse.

[2]) Hierfür liegen insbesondere aus der Zeit Gregor des Grossen (590—604) zahlreiche Belege vor. Ep. I, 58; II, 12, 35, 41, 42; III, 24, 25; V, 44; VI, 45, 46, 47; VII, 13, 20, 21.

[3]) Vgl. *Gothofredus*, Chronologia, Cod. Theod., p. CLX.

Ambrosius, wie wir gesehen, noch Bischöfe dieser Provinz bestätigte, während unter ihm noch die Mailänder Provinzialsynode als zweite Instanz für ihre bischöflichen Gerichte fungirte, so erscheint nach dem Tode des Ambrosius (397) der hochangesehene und wegen seiner Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit berühmte Bischof Chromatius von Aquileja in der Stellung eines Metropoliten.[1])

Canon 6 und Rufinus.

Während also zur Zeit des Concils von Nicäa der Bischof von Rom das Recht, die Bischöfe zu bestätigen und zu ordiniren, in der grossen Diöcese Italien auszuüben hatte, war dagegen am Anfang des 5. Jahrhunderts sein unmittelbares Machtgebiet auf die suburbicarischen Provinzen beschränkt und erst, nachdem ein Theil der Provinz Flaminia und Picenum zu den annonarischen Provinzen geschlagen worden, erstreckten sich seine Befugnisse auch über einige Bisthümer, die zu dem Verwaltungsbezirk des Vicarius Italiae von da an gehörten. Wir dürfen indessen annehmen, dass diese Veränderung der politischen Grenzen

[1]) Schreiben des Johannes Chrysostomos an die Bischöfe von Rom, Mailand und Aquileja von 404 (*Coustant*, Ep. p. 787); Schreiben des Honorius an Arkadius in Sachen des Johannes Chrysostomos, dem der Kaiser Schreiben der Bischöfe von Rom und Aquileja beifügte, von 404 (*Mansi*, III, 1101). — *de Rubeis*, Monumenta ecclesiae Aquilejensis (Argent. 1746), p. 184 fg., bemüht sich nachzuweisen, dass Aquileja gleichzeitig mit Mailand Metropolitanrechte erhalten und niemals unter Mailand gestanden habe. Indessen ist dies, wie sich aus den oben angeführten Briefen des Ambrosius ergibt, unrichtig. Sein hauptsächlichster Beweissgrund besteht darin, dass der Bischof von Aquileja die Akten und Beschlüsse des Concils von Aquileja von 381 zuerst unterschrieben habe, Ambrosius von Mailand erst an zweiter Stelle stehe. Dies ist aber nicht beweiskräftig. Es kam auch sonst vor, dass der Bischof des Concilsorts zuerst unterschrieb, selbst wenn der Metropolit anwesend war; so z. B. auf dem Concil von Vaison 442, wo trotz der Anwesenheit des Hilarius von Arles der Bischof von Vaison seinen Namen an erster Stelle unter die Beschlüsse setzte (*Maassen*, Geschichte der Quellen, S. 952).

nicht vor 400 stattgefunden hat. Da nun Rufinus um dieselbe Zeit seine Kirchengeschichte schrieb, so fügte er in der Inhaltsangabe des Canon 6 des Concils von Nicäa eine Notiz bei, durch welche das nun bedeutend beschränkte Machtgebiet des Bischofs von Rom näher bezeichnet wurde.

Er musste hierzu um so mehr veranlasst sein, als sein Gönner und Freund, der Bischof von Aquileja, selbst in einem Theile Italiens in die Rechte getreten war, die früher dem römischen Bischof zustanden. Die Inhaltsangabe des Rufinus stimmt also zwar nicht mit dem Inhalt, welchen der Canon 6 im Jahre 325 hatte, wohl aber mit dem, welchen er im Jahre 402 besass. Im Jahre 325 hatte das Concil nicht nothwendig das Gebiet zu bezeichnen, in welchem der römische Bischof dieselben Rechte ausübte, wie der Bischof von Alexandrien in den ägyptischen Provinzen. Denn es musste eine überall bekannte Thatsache sein, dass dieses Gebiet mit der grossen Diöcese Italien zusammenfiel. Im Jahre 402 aber lagen die Verhältnisse anders. Schon die Besorgniss, dass der Bischof von Rom später bei Gelegenheit versuchen würde, das Ordinationsrecht in dem frühern Umfang wieder in Anspruch zu nehmen, musste die Constatirung der Grenzen seines Gebietes wünschenswerth erscheinen lassen.[1]) Selbst wenn wir annehmen, dass im Augenblick, wo Rufinus schrieb, schon jene oben besprochene Veränderung der Provinzialeintheilung vollzogen und dem Rufinus bekannt gewesen sei — was aber nicht erwiesen ist — würde die Gleichstellung des Machtgebiets des römischen Bischofs mit den suburbicarischen Provinzen keinen Anstand finden können.

[1] Dass eine solche Besorgniss, wenn sie gehegt worden wäre, nicht unbegründet war, zeigt Papst Simplicius, der 482 dem Bischof von Ravenna drohte, ihm das Ordinationsrecht der Bischöfe der Aemilia wieder zu entziehen (*Thiel*, p. 201; siehe oben S. 444, Note 2).

Zwar hätten dann drei Bisthümer, die seit dieser Zeit zu einer annonarischen Provinz gehörten, trotzdem dem römischen Bischof unterstanden.[1]) Indessen ist bei Rufinus nicht anzunehmen, dass er auf diese eben damals erst eingetretene Ausnahme Rücksicht genommen hätte. Im grossen und ganzen waren die Bisthümer der suburbicarischen Regionen diejenigen, über welche der Bischof von Rom dieselben Rechte ausübte, wie der Bischof von Alexandrien über die ägyptischen. Die Annahme, dass dem Ausdruck suburbicariae ecclesiae eine selbständige Bedeutung zukomme, die sich nicht mehr bestimmen lasse, oder welche sich auf das ganze Abendland beziehe, wäre nur dann gerechtfertigt, wenn nachzuweisen wäre, dass dem Bischof von Rom nach 400 auch ausserhalb der suburbicarischen Regionen das Recht zugestanden hätte, Bischöfe zu bestätigen und zu ordiniren. Abgesehen von der oben erwähnten und erklärten Ausnahme der drei flaminischen Bisthümer lässt sich aber eine derartige Befugniss des Bischofs von Rom nicht erweisen.[2])

---

[1]) Im 6. Jahrhundert lassen sich in der Provinz Flaminia et Picenum annonarium ausser Ravenna, das hier ausser Betracht bleibt, nur die Bisthümer Ariminum, Pisaurum und Fanum nachweisen. Vgl. die auf S. 445, Note 2 angeführten Stellen.

[2]) *Philipps*, Kirchenrecht, II, 41, und nach ihm *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 398, meinen, noch ein Jahrhundert später sei das Ordinationsrecht des römischen Bischofs nicht auf die suburbicarischen Provinzen beschränkt gewesen. *Bennettis* (Privilegia S. Petri vindicata, Romae 1756, IV, 115 sqq.), auf den sich beide berufen, wie auch schon vor ihm der Cardinal *Noris* (Dissert. de synodo V, 1673, in Opp. Omn., II, 109, Venet. 1769) führen zum Beweise nur die oben erwähnten Schreiben Gregors I. an in Bezug auf die drei flaminischen Bisthümer. — Doch ist noch ein Einwand, der gegen die gegebene Erklärung des Canon 6 und der Paraphrase des Rufinus erhoben werden kann, zu beseitigen. Der Zusatz des Rufinus, „ut... suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat“ findet sich nämlich nicht nur bei Rufinus, sondern auch in einigen Handschriften, welche die-

Die Beschlüsse des Concils von Nicäa enthalten demnach sowenig wie der Auszug, den Rufinus gibt, irgend

---

jenige Uebersetzung der Canonen von Nicäa enthalten, die von Bischof Cäcilianus von dem Concil mit nach Carthago gebracht und auf dem Concil von Carthago im Jahre 419 verlesen wurde (*Maassen*, Geschichte, S. 11, 173 fg.). Der Zusatz lautet hier: „ut in suburbicaria loca sollicitudinem gerat.“ Es kann, da in dem griechischen Original hiervon gar nichts enthalten ist, keinem Zweifel unterliegen, dass diese Stelle mit Rufinus im Zusammenhang steht, und es fragt sich nur in welchem. Wäre diese Stelle in der That in der von Cäcilian von Nicaea mitgebrachten Uebersetzung enthalten gewesen, so hätte sie Rufinus als Quelle gedient und die von uns gegebene Erklärung des c. 6 wäre falsch. Indessen lässt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit darthun, dass die Stelle erst später in die Uebersetzung Cäcilans eingeschoben worden ist. In jenem Falle müsste diese Uebersetzung schon vor 419 im übrigen Abendland ausserhalb Afrika verbreitet gewesen sein. Es müsste, wie *Maassen* S. 10 annimmt, diese Uebersetzung auch von andern Bischöfen von Nicäa mit nach Hause genommen worden sein. Dagegen spricht aber 1) dass Hilarius von Poitiers, der im Mittelpunkt eines eifrigen kirchlichen und literarischen Verkehrs stand, bis zu seiner Verbannung nach Phrygien im Jahre 356 das Glaubensbekenntniss und die Beschlüsse von Nicäa nicht gekannt hatte. De Synodis, c. 91 (ed. *Maffei* 1730, II, 518): „Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens fidem Nicenam numquam nisi exsulaturus audivi.“ Es wäre dies kaum möglich gewesen, wenn eine lateinische Uebersetzung im Abendland verbreitet gewesen wäre. 2) Die Uebersetzung des Cäcilian ist von keiner der andern im 4. und 5. Jahrhundert in Italien und Gallien entstandenen Uebersetzungen (vgl. hierüber *Maassen*, S. 11—36) benutzt worden. Dies wäre unerklärlich, wenn in Italien eine Uebersetzung vorhanden gewesen wäre, welche die Bischöfe von Nicäa mitgebracht hätten. 3) Hätte Rufinus aus der Uebersetzung des Cäcilians geschöpft, so wäre es unerklärlich, wesshalb er sie gerade nur an dieser einen Stelle benutzt hätte, an allen andern sie von ihm unbeachtet geblieben wäre. Die sorgfältigste Vergleichung der Paraphrase des Rufinus mit dieser Uebersetzung kann keine weitere Verwandtschaft zwischen ihnen entdecken. Bei Rufinus fehlt der letzte Canon, die übrigen 19 Canons sind in 22 getheilt; c. 6, 8, 16 und 19 zerfallen je in zwei Canones; c. 9 und 10 sind in einen zusammengezogen (vgl. *Maassen*, S. 33). Von diesen Eigenthümlichkeiten findet sich bei Cäcilian keine Spur. 4) Endlich

eine Angabe in Betreff einer kirchlichen Herrschaft des römischen Bischofs über die gesammte Kirche oder über

---

die Uebersetzung des Cäcilian ist uns in vier Handschriften erhalten. Drei derselben (Handschrift von Freising, *Maassen*, S. 476, von Wien, S. 487 und von Würzburg, S. 551) stehen in einem unzweifelhaften Zusammenhang unter einander, so dass entweder die Handschrift von Freising den beiden andern als Quelle gedient hat oder aber dass sie alle aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben (siehe *Maassen*, S. 487, 553). Hiernach ist die Uebersetzung gedruckt bei *Maassen*, Beilage I, 903 fg. Die vierte Handschrift dagegen ist die Sammlung des Diakonen Theodosius, die in einem Veroneser Codex erhalten ist (*Maassen*, S. 546). Sie ist von den andern Handschriften unabhängig und enthält zahlreiche kleine Abweichungen von ihnen, die ihr allein eigenthümlich sind, die jedoch die Thatsache, dass überall die gleiche Uebersetzung vorliegt, nicht berühren. Sie ist gedruckt in *Ballerini*, S. Leonis M. Opp. III, 581 sqq.; *Mansi*, VI, 1195 sqq. Die Varianten sind angegeben bei *Maassen*, S. 903 fg. Diese Sammlung enthält nun in c. 6 den Zusatz in Betreff der suburbikarischen Orte nicht, sondern enthält nur die wörtliche Uebersetzung „quoniam et urbis Romae episcopo similis mos est". Es weist dies mit grösster Bestimmtheit darauf hin, dass der Zusatz der andern Handschriften eine spätere Einschiebung ist, die bei der grossen Verbreitung des Rufinus sehr leicht zu erklären ist. Derartige Einschiebungen und Zusätze aus Rufinus waren nicht selten. So enthält die Uebersetzung der Canonen von Nicäa, welche im Jahre 419 der Bischof Atticus von Constantinopel durch die Priester Philo und Euaristus hatte anfertigen lassen (gedruckt in der Collect. Can. eccl. Hispan. Matr. 1808, I, 169. — *Maassen*, S. 11), am Schluss einen Zusatz aus Rufinus (*Maassen*, S. 46). So ist ein anderer Zusatz zu Canon 6 in der sogenannten Versio prisca, die jedenfalls nach 419 entstanden und im übrigen lediglich eine Zusammensetzung aus der Uebersetzung des Atticus und derjenigen der Sammlung der Handschrift von Chieti ist, (*Maassen*, S. 30, hat den Nachweis hierfür geliefert), aller Wahrscheinlichkeit nach auch nur dem Rufinus entnommen. Er lautet: „ut suburbicaria loca et omnem provinciam suam (al. sua) sollicitudine gubernet". Die zugefügten Worte omnem provinciam sind vielleicht gerade dadurch zu erklären, dass seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts einige Bisthümer, die, wie oben gezeigt, bis dahin in den suburbicarischen Regionen lagen, politisch zu dem annonarischen Gebiet geschlagen worden waren, ohne jedoch dem Metropolitangebiet des Bischofs von Rom entzogen zu werden.

das Abendland. Die kirchliche Stellung Roms in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts lässt sich dahin bestimmen, dass dem Bischof von Rom als dem Bischof der Reichshauptstadt und der ersten Stadt der Welt, als dem Bischof der einzigen abendländischen Gemeinde, die der Tradition nach von den Aposteln gegründet worden ist, als dem Nachfolger der Apostelfürsten Petrus und Paulus[1]) der Rang, die Ehren und die Autorität des ersten Bischofs der Christenheit zuerkannt wurden. Dazu kam, dass der römische Bischof in einem weitern Gebiete als irgend ein anderer Bischof Metropolitanrechte ausübte, dass ganz Italien seiner unmittelbaren Einwirkung unterworfen war. Dagegen kann die Geschichtsforschung, die nicht durch die kirchliche Lehre gezwungen ist, bestimmte Sätze von vornherein als erwiesen anzunehmen, auch wenn in den Quellen kein Beweis dafür zu finden ist, dem römischen Bischof zur Zeit Constantins keine Rechte zusprechen, welche auf einen Primat des Papstes über die gesammte Kirche oder auf ein Patriarchat desselben über das Abendland zu gründen wären.

Kirchliche Stellung Roms.

Indessen wuchsen Macht, Ansehen und Befugnisse des römischen Bischofs im Laufe des 4. Jahrhunderts rasch, wenn auch der Kreis seines Metropolitangebietes bedeutend beschränkt wurde. Es ist früher darauf hingewiesen worden, wie die römischen Kaiser eine höchste Gewalt über die Kirche in Anspruch nahmen, und wie dieser Anspruch auch von den Bischöfen anerkannt wurde, solange die Kaiser nach deren Ansicht rechtgläubig waren. Es ist aber auch gezeigt worden, wie schon im 4. Jahrhundert unter den

Wachsendes Ansehen des römischen Bischofs im 4. Jahrhundert.

[1]) *Schulte*, Stellung der Concilien u. s. w. gibt eine Sammlung der Stellen der Concilien und Kirchenväter, in welchen Petrus und Paulus als Apostelfürsten (S. 128 fg.) und die römischen Bischöfe als ihre Nachfolger bezeichnet werden (S. 134 fg.).

Söhnen Constantins die Unabhängigkeit der Kirche von der kaiserlichen Gewalt behauptet und vertheidigt wurde, wie dann am Wendepunkt der Jahrhunderte Augustinus entschiedner als irgend ein anderer Kirchenvater vor ihm die Ueberordnung der Kirche über das Reich predigte. Mit der Ausbreitung dieser Ansichten musste in der Kirche das Bedürfniss nach einem reinkirchlichen Mittelpunkt entstehen und wo konnte derselbe anders gefunden werden als in Rom? Zwar hatten die römischen Bischöfe in den dogmatischen Streitigkeiten und Kämpfen, welche die Kirche des 4. Jahrhunderts erschütterten und zerrütteten, keinen entscheidenden Antheil genommen. Selbst in den arianischen Streitigkeiten gehörte der römische Bischof nicht zu denen, welche, unbeirrt durch die Anfechtungen und Verfolgungen des arianisch gesinnten Kaisers, den Ruhm der unerschütterlichen Glaubenstreue sich bewahrt haben. Der römische Bischof Liberius erkaufte sich die Rückkehr aus der Verbannung mit der Verdammung des Athanasius und der Unterzeichnung des arianischen Glaubensbekenntnisses. Weder die Befugniss, dogmatische Fragen zu entscheiden und die orthodoxe Lehre festzustellen, noch die Befugniss, allgemeine oder abendländische Synoden zu berufen oder allgemein giltige Vorschriften zu erlassen, noch endlich die oberste richterliche Gewalt wurden von den römischen Bischöfen damals ausgeübt oder auch nur in Anspruch genommen.

Concil von Sardica.

Doch musste sich bald das Bedürfniss geltend machen, eine reinkirchliche Instanz zu schaffen, um eine nochmalige Prüfnng der von den Metropolitansynoden erlassenen Urtheile, insbesondere der durch sie ausgesprochnen Absetzung von Bischöfen zu ermöglichen. Die Bischöfe suchten ein Mittel, um sich gegen die Gewalt der Metropoliten und der Metropolitansynode zu schützen. Das Concil von Sardica von 343 (oder 344) fasste, um das Andenken des Apostels

Petrus zu ehren, den Beschluss, dass ein von seiner Provinzialsynode abgesetzter Bischof sich an den römischen Bischof wenden könne, um durch ihn eine nochmalige Untersuchung seiner Sache durch eine andere Synode zu erlangen. Der Bischof von Rom hatte darnach nicht die Befugniss, selbst zu untersuchen und als Richter zweiter Instanz zu urtheilen. Ihm sollte es nur zukommen, im Falle er die Beschwerde des abgesetzten Bischofs für gerechtfertigt erachtete, die Bischöfe der dem betreffenden Bischofssitz benachharten Provinzen zu einer Synode zu berufen und, wenn er es für nöthig hielt, sich auf dieser Synode durch einen Legaten vertreten zu lassen. Diese von dem römischen Bischof gebildete Synode hatte allein über die eingelegte Berufung zu entscheiden. Bis zu ihrer Entscheidung sollte der durch die Absetzung erledigte Bischofssitz nicht wieder besetzt werden. [1])

Die Befugnisse, die hierdurch dem römischen Bischof zuerkannt wurden, waren nicht sehr ausgedehnt. Der Papst hatte nur das Recht, die Beschwerde gegen das Urtheil der Synode zu verwerfen oder eine neue Synode zu berufen,

---

[1]) Concil von Sardica, c. 3—5 (in der lateinischen Redaktion, c. 3, 4 und 7). Vgl. insbondere die umsichtige und besonnene Erklärung dieser Canonen bei *Hefele,* I, 561—577, wo auch die wichtigere ältere Literatur angegeben und besprochen ist. Nur ist Hefele genöthigt, anzunehmen, dass das Concil nicht eine neue Befugniss dem römischen Bischof übertragen, sondern nur das göttliche Recht des Papstes, die höchste richterliche Gewalt auszuüben, bestätigt habe (S. 570). Ferner scheint es nicht begründet, wenn Hefele daraus, dass dem von dem römischen Bischof gesandten Legaten das diesem gebührende Ansehen zukommen soll (ἔχοντάς τε τὴν αὐθεντίαν τούτου παρ' οὗ ἀπεστάλησαν), schliesst, dass die Legaten den Vorsitz der Synoden zu führen haben (S. 569). Dagegen hält Hefele mit Recht daran fest, dass das Concil dem römischen Bischof, nicht dem Papst Julius persönlich die Befugnisse übertragen habe. Anderer Ansicht, aber ohne Begründung, *Janus,* Der Papst und das Concil (1869), S. 84.

nicht aber selbst ein neues Urtheil zu fällen. Ferner bezog sich dies Recht nur auf den einen Fall einer Absetzung eines Bischofs, nicht auf das gesammte Gebiet der Disciplinargewalt der Provinzialsynode. Das Concil von Sardica beabsichtigte nicht sowohl dem Bischof von Rom eine oberste richterliche Gewalt über die ganze Kirche zu übertragen, als sie eine Einrichtung schaffen wollte, welche den Bischöfen eine Sicherheit gewährte gegen die Gefahr, durch eine von Parteileidenschaft, Verfolgungswuth oder schwächlicher Unterwürfigkeit unter den kaiserlichen Willen erfüllte Synode ihrer Sitze beraubt zu werden.

Dasselbe fand keine allgemeine Anerkennung.

Indessen wurden die Beschlüsse des Concils von Sardica niemals von der gesammten Kirche angenommen. Selbst im Abendland lässt sich nicht nachweisen, dass sie in Kraft getreten sind und überall Geltung erhalten haben, trotzdem sie vielfach mit den nicänischen Canones ohne Unterscheidung verbunden und desshalb häufig selbst für nicänische gehalten wurden. Diese Verbindung mag zunächst absichtslos geschehen sein; die Canones von Sardica wurden in Exemplaren der damals noch allein circulirenden Canones von Nicäa diesen angehängt, sei es nun dass dies sofort ohne Unterscheidung geschah, sei es dass der Unterschied erst später sich verwischte. Auch in griechischen Exemplaren kam eine solche Verbindung vor.[1])

Seine Canones werden für nicaenische ausgegeben.

Indessen muss es doch höchst bedenklich erscheinen, wenn die römischen Bischöfe, denen unzweifelhaft das richtige Verhältniss bekannt sein konnte, ja musste, die Canones von Sardica für nicänische ausgeben, wenn sie auf die Autorität des ersten, überall anerkannten allgemeinen Concils sich

[1]) Vgl. die eingehende und abschliessende Untersuchung *Maassens*, Geschichte, S. 52—63. Ueber die Verbindung in griechischen Exemplaren. *Ballerini*, De antiquis collect. canonum, P. I, c. VI, n. 14 (Leonis M. Opp. III, p. 41), P. II, c. I, n. 10 (p. 62).

berufen, um die ihnen von dem Concil von Sardica zuerkannten Befugnisse durchzusetzen.[1]) So hatte Innocenz I. (402—417) solche Exemplare, in denen die Sardicensischen Canones als Nicänische bezeichnet wurden, nach Gallien gesandt.[2]) So hatte Zosimus (417—418) den Versuch gemacht, die afrikanische Kirche dadurch zur Anerkennung der ihm von dem Concil von Sardica übertragenen Rechte zu nöthigen, dass er die für ihn wichtigen Beschlüsse von Sardica den Vätern von Nicäa zuschrieb. Das Concil von Sardica war in Afrika so wenig bekannt, dass seine Canones dort überhaupt nicht vorhanden waren. Die afrikanischen Bischöfe, welche sich den römischen Gesandten gegenüber nur auf die Uebersetzung der nicänischen Canones berufen konnten, die Bischof Cäcilian von Carthago aus Nicäa selbst mitgebracht hatte, verschafften sich aus Alexandrien und Constantinopel beglaubigte Copien der ächten Canones von Nicäa und erklärten hierauf dem Papste Cölestinus I. (422—432) im Jahre 424, die Canones, auf die sich die römischen Bischöfe beriefen, seien nicht nicänisch und

---

[1]) Für den guten Glauben der römischen Bischöfe würde es allerdings sprechen, wenn auch der heilige Hieronymus sich eine solche Verwechselung hätte zu Schulden kommen lassen, wie *Maassen*, S. 57, annimmt. Aber die Stelle auf die sich *Maassen* beruft (Ep. 83, ad Oceanum: „Hoc in Nicaena synodo a patribus est decretum, ne de alia in aliam ecclesiam episcopus transferatur, ne virginalis pauperculae societate contempta ditioris adulterae quaerat amplexus"), kann ebensogut auf c. 15 des Concils von Nicäa wie auf c. 1 des von Sardica Bezug nehmen. Auch bezieht *Maassen*, S. 56, irrthümlicher Weise das Citat in c. 10 des unter Siricius (oder Innocenz I.) gehaltnen römischen Concils, ad Gallos episcopos (*Bruns*, II, 279), auf c. 10 (13) des Concils von Sardica, während es dem Inhalt und Wortlaut nach dem c. 2 des Concils von Nicäa viel näher steht. Unmittelbar vorher hatte das Concil den nicänischen Canon 1 angeführt und schliesst mit „deinde" das Citat aus c. 2 an.

[2]) Den Nachweis liefert *Maassen*, S. 57 fg.

würden desshalb von ihnen nicht anerkannt. Sie würden daher auch Berufungen nach Rom nicht dulden und der römische Bischof möge desshalb keine Legaten mehr nach Afrika senden, um richterliche Befugnisse auszuüben, damit nicht in die Kirche Christi, welche das Licht der Einfachheit und die Tageshelle der Demuth und Liebe sei, die dunstige Anmaassung der Welt einziehe.[1]) Aber trotzdem von den afrikanischen Bischöfen in so gründlicher Weise nachgewiesen worden war, dass das Concil von Nicäa dem römischen Bischof keine richterliche Gewalt irgendwelcher Art übertragen hatte, dass die Canones von Sardica mit dem Concil von Nicäa nichts zu thun haben, glaubte Papst Leo der Grosse im Jahre 449 doch sich dem Kaiser Theodosius II. gegenüber auf das Concil von Nicäa stützen zu können, um sein Recht, Berufungen aus der ganzen Kirche anzunehmen, darzuthun.[2]) Bei der geringen Verbreitung, welche die Beschlüsse von Sardica damals noch gefunden hatten, musste es in entferntern Gegenden, wie z. B. Gallien, nicht so leicht gewesen sein, den von den Päpsten, wenn nicht veranlassten, so doch beförderten und benutzten Irrthum zu entdecken. Es musste dadurch der Anspruch der römischen Bischöfe auf eine richterliche Gewalt über die ganze Kirche wenigstens im Abendland eine werthvolle Stütze erhalten.

Veränderung des Textes des Canons 6 von Nicäa.

Nicht minder musste eine andere Veränderung, die an dem Texte der Nicänischen Canones in einzelnen lateinischen Uebersetzungen vorgenommen wurde, dazu beitragen, den Ansprüchen Roms einen besonderen Glanz und einen mäch-

---

[1]) Vgl. *Hefele*, II, 120 fg., 133 fg., 137 fg. Schreiben der afrikanischen Bischöfe an Cölestin von 424, *Mansi*, III, 839 sqq.; auch in Cod. eccl. Afric., c. 138 (*Bruns*, I, 200 sqq.).

[2]) Leo I. an Theodosius II. von 449 (*Jaffé*, n. 216; *Ballerini*, I, 901). „Quam autem post appellationem interpositam hoc necessario postuletur, canonum Nicaea habitorum decreta testantur quae a totius mundi sunt sacerdotibus constituta.“

tigen Halt verleihen. Schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts tauchten lateinische Uebersetzungen auf, wahrscheinlich zuerst in Italien, in welchen der obenbesprochene Canon 6 eine besondere Ueberschrift und einen eigenthümlichen Eingang erhalten hatte. Im Original war der Bischof von Rom nur erwähnt worden, um die Befugnisse des Bischofs von Alexandrien mit den seinen in Vergleich zu stellen. Jetzt erhält der Canon die Ueberschrift: De primatu ecclesiae Romanae, und beginnt: Ecclesia Romana semper habuit primatum.[1]) Mit diesen Zusätzen ward der Canon 6 auf dem Concil von Chalcedon 451 von dem römischen Legaten Paschasinus vorgetragen. Da die Streitfragen, die verhandelt wurden, sich nicht auf die Rechte des Bischofs von Rom bezogen, so liessen sich die griechischen Bischöfe über diese Zusätze in keine weitere Diskussion ein, verwahrten sich aber gegen die Folgerungen, die hieraus gezogen werden konnten, dadurch, dass sie durch den Consistorialsecretär Constantinus den ächten Canon aus einem griechischen Text vorlesen liessen.[2])

---

[1]) Diese Zusätze zu c. 6 finden sich in der Sammlung der Handschrift von Chieti (Cod. Vat. Reg. 1997; *Maassen*, S. 526 fg. Die Uebersetzung des Nicänums edirt in *Ballerini*, Leonis Opp., III, 567) und hieraus entlehnt in der eigenthümlichen Form der isidorischen Version, die sich in der Quesnelischen Sammlung und in andern Handschriften (vgl. *Maassen*, S. 15 fg.) vorfindet.

[2]) Vgl. *Maassen*, S. 19 fg., 744. — *Hefele*, II, 541. — Die *Ballerini* (Leonis Opp., III, p. 37 sqq.) und ihnen folgend *Hefele*, II, 541, haben die Vermuthung aufgestellt, dass von griechischer Seite der Canon 6 in seiner ächten Gestalt gar nicht vorgelesen worden sei, sondern in den Handschriften eine spätere Interpolation vorliege. Doch ist diese Vermuthung ohne genügende Gründe. *Maassen*, (Der Primat u. s. w., S. 95) und *Hinschius* (Kirchenrecht, I, S. 554) sind der Ansicht, die Väter von Chalcedon hätten in der von Paschasinus vorgetragnen Fassung denselben Sinn gefunden, wie in dem ächten Canon und eine Verfälschung des Canons sei desshalb nicht anzunehmen. Hinschius beruft sich darauf, dass über die Verschiedenheit

Wenn der römische Legat sich nicht scheute, mit dieser Fälschung — ob sie eine bewusste oder unbewusste war, darüber lässt sich natürlich heute keine unbedingte Gewissheit erlangen — auf dem Concil von Chalcedon hervorzutreten auf die Gefahr hin, sofort aus dem authentischen Texte wiederlegt zu werden, so ist als gewiss anzunehmen, dass in Italien, Gallien u. s. w. von Rom aus diese Fassung des Canon 6 im 5. Jahrhundert weite Verbreitung gefunden hat.

Anerkennung der Autorität des römischen Bischofs durch die Kaiser.

Indessen auch abgesehen von diesen Fälschungen, welche jedenfalls wesentlich dazu beitrugen, die Autorität der römischen Bischöfe zu stärken, führte die Entwicklung des staatlichen und kirchlichen Lebens seit der Mitte des 5. Jahrhunderts mehr und mehr im Abendland dahin, die Ansprüche der römischen Bischöfe zu steigern und ihnen in den einzelnen Ländern in grösserm oder geringerm Umfang zur Anerkennung zu verhelfen. Von Seiten der Kaiser wurde der Bischof von Rom als der Hüter des wahren Glaubens anerkannt und Theodosius der Grosse verkündete im Jahre 380 dem Volk von Constantinopel, dass alle seine Unterthanen den Glauben zu bekennen haben, den der Apostel Petrus den Römern überliefert habe und welche der Bischof Damasus von Rom und der Bischof Petrus von Alexandrien befolgen.[1] Im folgenden Jahre erklärte das zweite ökumenische Concil von Constantinopel (c. 3), dass

---

beider Fassungen nichts bemerkt wurde. Aber diese Thatsache erklärt sich aus dem oben angegebenen Grunde sehr leicht. Die Verschiedenheit des Inhalts ist so gross, dass sie den Griechen unmöglich entgangen sein kann. In der gefälschten Fassung schreibt der Canon 6 dem römischen Bischof den Primat über die ganze Kirche zu.

[1]) c. 2, Cod. Theod., XVI, 1. „Cunctos populos. . . in tali volumus religioni versari quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum.“

der Bischof von Rom den Vorrang (τὰ πρεσβεῖα) vor allen andern Bischöfen habe und ihm der Bischof von Constantinopel folge, weil diese Stadt Neu-Rom sei. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts wandten sich Bischöfe aus Gallien und Spanien häufig an die römischen Bischöfe, um die in Rom bewahrte alte Disciplin zu erfahren oder um sich über einzelne wichtige Fragen Rath und Belehrung zu erholen. Diese Schreiben fanden dann unter den Bischöfen des betreffenden Landes rasche Verbreitung und schon Papst Damasus (366—384) konnte in seiner Antwort auf die von dem Bischof Himerius von Tarragona gestellten Fragen bemerken, dass keinem Bischof die Entscheidungen des römischen Bischofs, an den er sich mit Recht als an das Haupt seiner Kirche gerichtet habe, unbekannt bleiben dürften, so wenig wie die Canones der Concilien.[1]) Insbesondere wurden, was uns hier zunächst interessirt, aus Gallien häufig Anfragen an die römische Kirche gerichtet, deren Beantwortung durch die römischen Bischöfe meist nach vorheriger Berathung in einer Bischoftssynode erfolgte.[2])

Von grösster Wichtigkeit war vornehmlich die Wirksamkeit, welche Papst Innocenz I. in Gallien durch seine Schreiben ausübte. Wenige Jahre ehe er den römischen Bischofsstuhl bestiegen, war die letzte endgiltige Theilung Innocenz I.

[1]) *Jaffé*, n. 65 (*Coustant*, p. 637): „Statuta sedis apostolicae vel canonum venerabilia definita nulli sacerdotum domini ignorare sit liberum...... Ad singulas causas de quibus... ad Romanam ecclesiam utpote ad caput tui corporis retulisti sufficientia, ...responsa reddidimus."

[2]) Hierher gehören Canones Synodi Romanorum ad Gallos episcopos juxta quaestiones ab illis propositas, wahrscheinlich aus der Zeit des Siricius (384—398), *Bruns*, II, 274. Schreiben des Papstes Innocenz I. (402—417) an Victricius von Rouen und Exsuperius von Toulouse (*Jaffé*, n. 85, 90; *Coustant*, p. 745, 789). Die zahlreichen Sammlungen, in welche diese beiden letztern Schreiben Aufnahme gefunden haben, sind bei *Maassen*, S. 243, 244, verzeichnet.

des römischen Reichs in eine abendländische und eine morgenländische Hälfte erfolgt. In dem nun selbständigen abendländischen Reiche musste der Glanz des Stuhles von Rom, der im ganzen Reiche allein von den Aposteln gegründet zu sein sich rühmte, um so heller strahlen, da von jetzt ab die Verbindung der lateinischen Kirche mit den alten apostolischen Patriarchensitzen von Alexandrien und Antiochien wie mit der Kirche der neuen Reichshauptstadt Constantinopel noch lockerer wie zuvor werden musste. Während im weströmischen Reich der Staatsverband auseinander zu fallen drohte, in den grössten und reichsten Provinzen aufständische Generale der Staatsgewalt sich zu bemächtigen suchten, während die Barbaren schon den geheiligten Boden Italiens betraten, ja Rom selbst erstürmten, und in breiten Massen sich über den Rhein auf die blühenden Fluren Germaniens und Belgiens ergossen und das nordische Rom binnen kurzen Zeiträumen viermal plünderten, suchte die gallische Kirche die Verbindung mit Rom aufrechtzuerhalten uud fester zu knüpfen. Bischof Victricius von Rouen beugte sich vor der Autorität der römischen Kirche und bittet um ihre Norm, damit die gallische Kirche sich darnach zu richten vermöge. Innocenz I. sendet ihm in ausführlichem Schreiben wichtige Vorschriften, damit den Bischöfen Galliens dies Schreiben als eine Lehr- und Ermahnungsschrift dienen könne.[1]) Er benutzt die Gelegenheit, um für den römischen Stuhl eine oberste richterliche

[1]) a. a. O. ... „Quia Romanae ecclesiae normam atque auctoritatem magnopere postulasti.... Erit dilectionis tuae per plebes finitimas et consacerdotales nostros qui in illis regionibus propriis ecclesiis praesident, regularum hunc librum quasi didascalicum atque monitorem sedulo insinuare, ut et nostros cognoscere et ad fidem confluentium mores valeant docendi sedulitate formare.... Quoniam non pro nobis tantum, sed et pro populo Christi praestare cogimur rationem, disciplina dominica populum erudire debemus.“

Gewalt zu beanspruchen, wie sie in dieser Ausdehnung bisher überhaupt unerhört war. Er deutet nicht nur an, dass in jeder kirchlichen Angelegenheit die Berufung nach Rom zulässig sei, sondern er behält dem römischen Stuhle geradezu die Endentscheidung in allen wichtigen Fällen vor. Diesen Anspruch, für den sich in der damaligen Verfassung der Kirche eine Begründung nicht finden liess, stützte er durch eine allgemeine Berufung auf die Synode und die gesegnete Gewohnheit.[1]) Es war damit weit über das hinausgegangen, was die in Sardica versammelten Väter dem römischen Bischof zugesprochen hatten. Innocenz I. schrieb damit in der That dem Stuhl Petri eine oberste richterliche Gewalt zu und führte als unwiderlegliche Zeugnisse, denen die höchste Autorität zukommen musste, die grosse Synode und die alte Tradition an. Während er mit diesen Behauptungen einem von dem Mittelpunkte der Cultur und des kirchlichen Lebens weit entfernten Bischof des nordwestlichen Galliens gegenüber die Autorität des römischen Stuhls zu begründen suchte, ist seine Sprache gegenüber dem Bischof von Toulouse eine andere. Auch ihn belobt er, dass er lieber dem Vorgange der Verständigen

---

[1]) a. a. O., c. 5. „Si quae autem causae vel contentiones inter clericos tam superioris ordinis quam etiam inferioris fuerint exortae, ut secundum synodum Nicaenam congregatis ejusdem provinciae episcopis jurgium terminetur nec alieni liceat, sine praejudicio tamen Romanae ecclesiae, cui in omnibus causis debet reverentia custodiri, ...ad alias convolare pronvincias...“ c. 6. „Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit et beata consultudo exigit, post judicium episcopale referentur.“ Gemeint ist offenbar die Synode von Sardica, die auch hier, absichtlich oder unabsichtlich mit der vorher erwähnten Synode von Nicäa verwechselt wird. — Ueber die Lesart beata consuetudo, statt deren andere Handschriften vetus consuetudo haben, vgl. *Ballerini*, Leonis Opp. III, 207. — Im allgemeinen vgl. über die Auslegung der Stelle *Phillips*, Kirchenrecht, V, 198 fg.

gefolgt sei und sich an den apostolischen Stuhl gewandt habe, um die Entscheidung zweifelhafter Fragen zu erhalten, als in dünkelhafter Anmassung nach dem Gutdünken Einzelner zu verfahren. Aber doch fügt er hinzu, gleichsam um die Belehrungen, die er ertheilt, zu rechtfertigen, es sei nicht schimpflich, sich belehren zu lassen. Auch er habe nur dadurch seine Kenntnisse und Lehrfähigkeit erworben, dass er genöthigt worden sei, um viele Anfragen zu beantworten, die Fragen genau zu untersuchen und zu berathen. Dadurch geschehe es, dass der immer etwas lerne, der um Belehrung ersucht werde.[1]) Musste Innocenz in dem für das südliche Gallien bestimmten Schreiben seine Fähigkeit und Berechtigung zur Belehrung in kirchlichen Dingen auf diese rein menschliche Art begründen, so konnte er einem Bischof des ihm unmittelbar untergebenen Gebiets in ganz anderer Weise gegenübertreten. Die Kirche bedarf der Einheit, belehrt er den Bischof von Gubbio, sie kann keine Verschiedenheit, keine Abweichung in der kirchlichen Verfassung und Ordnung dulden. Die einzelnen Bischöfe sollen nicht ihrem Gutdünken folgen, sondern was von dem Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche überliefert und von ihr bis jetzt bewahrt sei, das müsse von Allen beachtet und befolgt werden; sie allein könne als Richtschnur dienen, da es unzweifelhaft sei, dass im ganzen Abendland, in Italien, Gallien, Spanien, Afrika, Sicilien u. s. w. niemand anders eine christliche Gemeinde gegründet habe, als diejenigen, die der Apostel Petrus und seine Nachfolger ausgesandt haben. Desshalb müssen auch Alle das befolgen,

---

[1]) a. a. O. „Cur enim magis pudendum putemus discere aliquid, quam omnino nescire? Mihi quoque ipsi de collatione docibilitas accidit, dum perscrutatis rationibus ad proposita respondere compellor: eoque fit ut aliquid semper addiscat, qui postulatur, ut doceat."

was die römische Kirche lehre, von der sie ihren Ausgang genommen.[1])

II. Der Bischof von Arles.

Politische Bedeutung von Arles.

Die politischen und kirchlichen Verhältnisse in Gallien gaben den Nachfolgern Innocenz I. bald die erwünschte Gelegenheit von der von ihnen beanspruchten Suprematie Gebrauch zu machen und durch die Ausübung ihr einen festern Halt zu geben. Es ist oben erwähnt worden, wie in Folge der Verlegung der Residenz des Präfectus Prätorio von Trier nach Arles zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles ein Streit ausbrach über die Metropolitanrechte in der Provinz Viennensis und wie von dem Concil von Turin 401 der Streit dahin entschieden wurde, dass der Bischof Metropolit sein soll, dessen Stadt weltliche Metropole der Provinz wäre. Der Rath, den das Concil gab, die Provinz in zwei Metropolitansprengel zu theilen, wurde nicht befolgt, und trotz des Urtheils des Concils der Streit

---

[1]) Innocenz an Bischof Decentius von Eugubium (Gubbio in Umbrien) von 416 (*Jaffé*, n. 108; *Coustant*, p. 855): „Si instituta ecclesiastica, ut sunt a beatis apostolis tradita, integra vellent servare domini sacerdotes, nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. Sed dum unusquisque non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc aestimat esse tenendum, inde diversa in diversis locis vel ecclesiis aut teneri aut celebrari videntur ac fit scandalum populis... Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est et nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, ... praesertim quum sit manifestum in omnem Italiam Galliam etc... nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerunt sacerdotes? Aut legant, si in his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit." — Vgl. übrigens *Schulte*, Stellung u. s. w., S. 155. Auch dieses Schreiben fand eine grosse Verbreitung und wurde insbesondere von zahlreichen gallischen Sammlungen aufgenommen. Vgl. *Maassen*, Geschichte, S. 246.

nicht beendet. Doch wussten die Bischöfe von Arles den Vortheil, den ihnen die Erhebung ihrer Stadt zur Hauptstadt von Gallien gab, auszubeuten, und im Anschluss und mit Hilfe der politischen Machthaber ihre Stellung nicht nur zu befestigen, sondern zu erhöhen. Wenige Jahre nach dem Concil von Turin war Gallien mit leichter Mühe durch einen britischen General, Constantinus, den seine Soldaten zum Imperator ausgerufen hatten, der Herrschaft des schwachen Honorius entzogen worden (407) und während vier Jahren erkannten Gallien, Britannien und Spanien, soweit die Barbaren nicht eingedrungen waren, die Regierung des Usurpators, der seinen Sitz in Arles genommen, an. Die wichtigsten bischöflichen Stühle Südgalliens wurden mit seinen Anhängern besetzt, so Arles und Aix, die Hauptstadt von Narbonensis II, und der hochangesehene Bischof Proculus von Marseille, dem das Concil von Turin die Metropolitanrechte über Narbonensis II zugestanden hatte, obgleich sein Sitz ausserhalb der Provinz lag, unterstützte ihn mit seiner Autorität und seinen geistlichen Machtmitteln.

Indessen der Sturz des Usurpators zog auch den Sturz der unter seinem Einfluss eingesetzten Bischöfe nach sich.[1]) Volk und Geistlichkeit, denen sie als Fremdlinge aufgedrängt

---

[1]) Schreiben des Papstes Zosimus vom 21. September 417 (*Jaffé*, n. 125; *Coustant*, I, 949) gegen die Bischöfe Lazarus von Aix und Heros von Arles: Lazarus, der von Proculus von Marseille zu Turin 401 selbst wegen falscher Anklage des Bischofs Britius von Tours verurtheilt worden sei „..ab eodem Proculo fit post multos annos sacerdos tyranni (Constantini) judicio defensor civitatis Aquensis: cum contrairet addicta in ipsum penetrale et sacerdotale solium sanguine innocentis pene respersum irrepit. Stetitque in eo hactenus umbra sacerdotii, donec in tyranno imago staret imperii, quo loco post internecionem patroni sponte se exuit et propria cessione damnavit. De Herote vero omnia similia; idem tyrannus patronus, caedes, turbae, presbyterorum contradicentium vincula et custodiae et totius civitatis addictio, similis poenitentia ac abdicatione sacerdotii.“

worden waren[1]), empörten sich gegen sie und vertrieben sie.[2]) Der Besieger des Usurpators, der Magister militum Constantius, suchte vor allem den wichtigen Bischofssitz von Arles mit einem seiner Freunde und zuverlässigen Anhänger zu besetzen. Die Gemeinde von Arles wählte bereitwillig, um sich die Gunst des siegreichen Feldherrn zu erwerben, seinen Kandidaten Patroclus zum Bischof.[3])

Jedoch wurde die kaum wiederhergestellte Herrschaft des Ravennatischen Schattenkaisers bald wieder gestört durch neue Empörungen und Durchzüge der Westgothen und erst im Jahre 416 trat für einige Zeit Ruhe in Südgallien ein, nachdem Constantius mit den Gothen in Spanien einen Vertrag geschlossen und die Schwester des Kaisers, Placidia, aus ihren Händen befreit hatte. Constantius stand auf der Höhe der Macht, er wurde zum Patricius ernannt, und die Prinzessin Placidia musste sich darin fügen, seine Hand anzunehmen (417). Die Beruhigung und Reorganisation der durch zehnjährige Unruhen zerrütteten südgallischen Provinzen scheint ihm übertragen worden zu sein.[4]) Auf seine Veranlassung wurde im Jahre 418 den sieben

---

[1]) a. a. O., p. 946. „Patuit hos (Lazarum et Herotem), inobservatis ordinationibus, plebe cleroque contradicente, ignotos, alienigenas inter Gallias sacerdotia vindicasse."

[2]) Zosimus behauptet zwar in dem angeführten Schreiben, dass sie freiwillig ihre Stelle niedergelegt hätten, indess erzählt *Prosper Aquit.* zu 412 wenigstens von Heros: „Eodem tempore vir sanctus et B. Martini discipulus cum Arelatensi oppido episcopus praesideret, a populo ejusdem civitatis insons et nulli insimulationi obnoxius pulsus est."

[3]) *Prosper*: „in ejus locum Patroclus ordinatus amicus et familiaris Constantini magistri militum, cujus per ipsum gratia quaerebatur, quae res inter episcopos regionis illius magnarum discordantium causa fuit."

[4]) Vgl. insbesondere c. 14, Cod. Theod., XV, 14, und den Commentar des *Gothofredus* (V, 473 fg.) dazu.

südlichen Provinzen Galliens, die früher unter einem besondern Vicarius gestanden hatten, eine engere Organisation gegeben und der frühere Landtag der sieben Provinzen, der erst seit der Zeit der Usurpation des Constantin ausser Uebung gekommen war, wieder nach Arles einberufen. Er soll jährlich zusammenkommen, um die gemeinschaftlichen Angelegenheiten zu berathen.[1]) Arles, die Hauptstadt (urbs metropolitana) Galliens, wird in der Constitution in fast überschwenglichen Ausdrücken, die eher in einer dichterischen Verherrlichung der Stadt am geeigneten Orte wären, als in einer kaiserlichen Constitution, gepriesen als die Stadt, mit der sich keine andere messen könne, als der Mittelpunkt des gesammten Handels und Verkehrs des Mittelmeers. Dieser Stadt diene alles, was die Erde köstliches hervorbringe, alle Produkte des Reichs würden ihr zugeführt zu Schiff und zu Wagen, auf der Erde, dem Meere, dem Flusse. Wie sollte Gallien nicht dankbar sein, da der Landtag gerade nach der Stadt berufen werde, welche gleichsam durch göttliche Vorsehung zum Sitze des Handels und aller Bequemlichkeiten des Lebens bestimmt sei. — In Arles sollte offenbar ein starker Mittelpunkt für die durch die Aufstände und Durchzüge der Gothen unterwühlten südlichen Provinzen gebildet werden, von dem aus die Reichsregierung die lange verlornen Provinzen schützen und zusammenhalten konnte.

---

[1]) Constitution des Kaiser Honorius vom 17. April 418 über den Landtag zu Arles; herausgegeben von *Haenel*, Ex Libro Authoritatum eccl. Arelat. 1844; auch Corpus Legum, p. 238. Mit Commentar bei *Wenck*, Cod. Theod. Libri V (1825), App. III, 371 sqq. Dass Constantius der geistige Urheber der Constitution gewesen, deutet diese selbst an: „Quae provisione plurimum et provincialibus nostris gratiae nos intelligimus utilitatisque praestare et Arelatensi urbi, cuius fidei secundum testimonia atque suffragia Parentis Patriciique nostri multum debemus, non parum adiicere nos constat ornatui.“

Mit dieser politischen Bedeutung, welche Constantius Arles beilegte, steht es nun in offenbarer Verbindung, dass um dieselbe Zeit der Freund und Schützling des Constantius, der Bischof Patroclus von Arles, die ersten Versuche macht, um auch in kirchlicher Beziehung Arles zum Mittelpunkt Südgalliens zu erheben und sich selbst Metropolitanrechte über die umliegenden Provinzen zu erwerben.[1]) Während es noch im Anfang des Jahrhunderts streitig war, ob dem Bischof von Arles die Stellung eines Metropoliten in seiner eigenen Provinz Viennensis zukomme, nahm er nun das wichtigste Recht des Metropoliten, das Bestätigungs- und Ordinationsrecht der Bischöfe, in den Provinzen Viennensis, Narbonensis I und II in Anspruch, Provinzen, in denen für die damalige Zeit 26—28 Bisthümer nachweisbar sind.[2]) Trotz der Unterstützung, auf die Patroclus von Arles rechnen konnte, musste es doch schwer fallen, den Widerstand der bisher selbständigen Provinzen zu brechen. Patroclus wandte sich an den römischen Bischof, der unter dem allmächtigen Einfluss des Constantius nicht zögerte, seine Autorität für den südgallischen Primat von Arles in die Wagschaale zu legen. In einem Schreiben

Erster Versuch, einen südgallischen Primat zu gründen.

---

[1]) Der von den Bischöfen von Arles im 5. und 6. Jahrhundert in Anspruch genommene südgallische Primat ist früher Gegenstand sehr eingehender und gelehrter Untersuchungen gewesen, die jedoch nicht immer unpartheiisch geführt wurden, da die Freunde und Gegner der gallikanischen Kirche diese Frage in ihrem Interesse auszubeuten suchten. Hervorzuheben sind: *P. de Marca*, De Primatu Lugdunensi, § 69 sqq. (zuerst 1646; in der Bamberger Ausgabe der Werke *Marcas*, [1789], IV, 50 sqq.). *Baluzius* in dem Zusatz zu Marca, De concordia sacerdotii et imperii, V, c. 30—42 (zuerst 1665; Bamberg, II, 538—611). *Paschasius Quesnel* in seiner Ausgabe der Werke Leos des Grossen (1675) Dissertatio V seu Apologia pro S. Hilario (abgedruckt in *Ballerini*, Leonis Opp. II, 753—898). Hiergegen sind gerichtet die Observationes der *Ballerini* (II, 899—1068).

[2]) Vgl. *Guérard*, Essai sur le Système des Divisions territ. de la Gaule (1832), S. 24 fg.

Von Rom begünstigt.

vom 22. März 417 verkündete Papst Zosimus den sämmtlichen Bischöfen Galliens, 1) dass künftighin kein Bischof und Priester, überhaupt kein Geistlicher ohne besondern Erlaubnissschein (literae formatae) des Bischofs von Arles nach Rom reisen dürfe. Dieses Privilegium habe er dem Patroclus in Anbetracht seiner besondern Verdienste verliehen. 2) Dass in den Provinzen Viennensis, Narbonnensis I und II dem Bischof von Arles das ausschliessliche Recht, Bischöfe zu ordiniren, zustehe. Wer künftighin gegen diese Vorschrift des apostolischen Stuhls und gegen die Ueberlieferung der Vorfahren, Jemanden zum Bischof ordinire, oder wer sich ordiniren lasse, werde abgesetzt. 3) Endlich werden dem Bisthum Arles noch einige streitige Gemeinden zugesprochen. Diese Vorrechte stehen aber Arles zu, weil hier der Apostelschüler, der heilige Trophimus, von Rom aus die erste christliche Gemeinde in Gallien gegründet habe, von der die Bäche des Glaubens sich über ganz Gallien verbreitet hätten. Desshalb sei auch aus ganz Gallien an den Bischof von Arles zu berichten, sofern nicht die Wichtigkeit der Sache eine Untersuchung durch den römischen Bischof erfordere.[1])

Der römische Bischof ist, wie wir sehen, bereit, den kirchlich-politischen Zwecken, die von Constantius und Patroclus verfolgt wurden, seine Autorität zu leihen, er ist bereit mit denselben Gründen einen südgallischen Primat in Arles zu stützen, mit denen er selbst seine kirchliche Obergewalt über das Abendland zu stützen suchte. Wie

[1]) *Jaffé*, n. 123; *Coustant*, I, 935. „. . . Sane quoniam metropolitanae Arelatensium urbi vetus privilegium minime derogandum est, ad quam primum ex hac sede Trophimus summus antistes, ex cuius fonte totae Galliae fidei rivulos acceperunt, directus est. . . Ad cuius notitiam si quid illic negotiorum emerserit, referri censemus, nisi magnitudo causae etiam nostrum requirat examen.“

Rom die einzige Kirche in Westen ist, die von einem Apostel gegründet worden und von der aus alle andern christlichen Gemeinden ihren Ursprung genommen haben, so ist die Kirche von Arles die einzige in Gallien, die von einem Apostelschüler gestiftet worden und die desshalb die Mutter aller gallischen Kirchen ist. Eben desshalb ist Arles Rom untergeordnet, wie die gallischen Kirchen Arles.

Dass die Geschichte von der Bekehrung Galliens und Gründung der Kirche zu Arles durch den bis dahin unbekannten Apostelschüler Trophimus eine zu Arles oder Rom gemachte Erfindung war, ist unzweifelhaft.[1]) Indessen waren die gallischen Bischöfe durchaus nicht geneigt, diesen Ansprüchen sich zu fügen. Im September 417 verkündet Zosimus den Bischöfen in Afrika, Gallien und Spanien, die Bischöfe, die ohne Genehmigung des Patroclus von Arles ordinirt worden seien, dürften von Niemanden in die Kirchengemeinschaft, von der sie gänzlich ausgeschlossen seien, aufgenommen werden.[3]) Der Bischof Hilarius von Narbonne, Metropolit der Provinz Narbonensis I, der gegen die Ansprüche des Patroclus und die römischen Dekrete demonstrirt und behauptet hatte, letztere seien erschlichen, ward von Zosimus energisch zurückgewiesen. Nicht was ihm gut dünke, sondern was die alte Gewohnheit lehre, sei zu befolgen. Durch Akten, die in Rom aufbewahrt werden und durch das Zeugniss zahlreicher Bischöfe sei erwiesen, dass

---

[2]) Es wird dies anerkannt und nachgewiesen von *de Launoi*, De tempore quo primum in Galliis suscepta est Christi fides c. 13 (1659; Opp. ed. Col. Allobrog., 1731, III, 72 sqq.). Vgl. ferner *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccl., IV, 707; X, 838. *Ballerini*, a. a. O., p. 999 sqq. Weder das Concil von Turin 401 weiss etwas von dem Apostelschüler Trophimus noch der um das Jahr 410 gestorbene Prudentius, der vielmehr als den Heiligen von Arles den Martyrer Genesius verherrlicht (*Peristephanon*, IV, v. 35. „Teque praepollens Arelas habebit, Sancte Genesi", ed. *Dressel*, 1860. p. 312).

[2]) Vom 22. September 417. *Jaffé*, n. 126; *Coustant*, p. 955.

der heilige Trophimus Arles gegründet habe und dass seit seiner Zeit alle Bischöfe von Arles Metropolitanrechte in den drei Provinzen ausgeübt haben. Für den Fall des Ungehorsams wird ihm mit Excommunication gedroht.[1])

Aber selbst in der eignen Provinz des Patroclus wurde seine Autorität nicht anerkannt. Bischof Simplicius von Vienne gab seine Metropolitanrechte nicht auf.[2]) Den heftigsten Widerstand leistete Proclus von Marseille, der die ihm von dem Concil von Turin anvertrauten Rechte über Narbonensis II an Patroclus nicht abzutreten gewillt war. Zosimus forderte ihn auf, sich zur Rechenschaft in Rom zu stellen. Er erschien nicht, sondern berief sich nur auf den Beschluss des Concils von Turin. Der Papst, der erklärte, der Beschluss dieses Concils sei ungiltig und unter Verletzung der dem römischen Stuhl zustehenden Rechte gefasst, liess Proclus verurtheilen, eventuell seines Bischofsstuhles für verlustig erklären.[3]) Indessen Proclus erkannte dem römischen Bischof keine richterliche Gewalt über sich zu, er behauptete sich in Marseille und in seinem Metropolitansprengel und rüstete sich, Gewaltthätigkeiten, die gegen ihn unternommen werden könnten, mit gewaffneter Hand entgegenzutreten.[4])

---

[1]) Vom 26. September 417. *Jaffé*, n. 127; *Coustant*, p. 960. „...S. Trophimus ad Arelatensem urbem ab apostolica sede transmissus ad illas regiones et tanti nominis reverentiam primus cohibuit et in alias (regiones sc.) transfudit atque hanc ordinandi consuetudinem et pontificatum loci illius.... custoditum utque in proximum tempus, gestis apud nos habitis, multorum consacerdotum testimoniis approbatur.“

[2]) Zosimus an die Bischöfe der drei Provinzen vom 29. Sept. 417. *Jaffé*, n. 129; *Coustant*, p. 959.

[3]) Zosimus an Patroclus vom 29. Sept. 417. *Jaffé*, n. 128; *Coustant*, p. 961, an die Bischöfe der drei Provinzen vom selben Tage; *Jaffé*, n. 129; *Coustant*, p. 964.

[4]) Zosimus an Patroclus vom 5. März 418. *Jaffé*, n. 132; *Coustant*, p. 971. „...Ad nos rumor advenit, Proculum quasi consuetis

Zosimus übertrug nun die Verwaltung des Bisthums Marseille an Patroclus, den er aufforderte gegen Proclus einzuschreiten. An den Klerus und das Volk von Marseille richtete er ein Schreiben, in dem er sie hiervon in Kenntniss setzt, ihnen anbefiehlt, dem Patroclus Gehorsam zu leisten und aus seinen Händen einen neuen Bischof zu empfangen.[1])

Auch der Nachfolger des Zosimus, Papst Bonifacius I., scheint zunächst die Ansprüche des Patroclus auf den Primat über die drei Provinzen unterstützt zu haben, nachdem er durch die Entscheidung der von Kaiser Honorius nach Ravenna berufenen afrikanischen und gallischen Bischöfe als Bischof von Rom anerkannt worden war und über den Gegenbischof Eulalius gesiegt hatte.[2]) Wenige Wochen nach seinem Einzug in Rom (10. April 419) beauftragte er den Patroclus, auf den ersten November eine Synode der drei Provinzen zu berufen, um über den angeklagten Bischof Maximus von Valence zu urtheilen.[3]) Zugleich aber

---

ludere et uti moribus suis junxisse sibi quosdam idoneos turbationibus homines.“

[1]) Vom 5. März 418. *Jaffé*, n. 133; *Coustant*, p. 973. Er habe dem Patroclus die Verwaltung übertragen, „ut ipsius tuti consilio et pro disciplinarum ratione formati ejus obtemperantes nutibus dignum possitis accipere sacerdotem.“ — In *Jaffé*, n. 132 wird die Befugniss des Patroclus gegründet auf das: „tibi nostrum delegatum officium.“

[2]) Vgl. das Schreiben des Honorius an den Proconsul Largus von 420. *Baronius*, Annales, V, a. 419, n. 36; *Haenel*, Corpus Legum, p. 240.

[3]) Vom 13. Juni 419. *Jaffé*, n. 141; *Coustant*, p. 1015. Das Schreiben ist ausser an Patroclus auch an alle Bischöfe von Gallien gerichtet; aber nur, wie Bonifacius selbst sagt, weil Maximus flüchtig war und ihm Kenntniss von dem Schreiben gegeben werden sollte. „Nos autem per omnes provincias litteras dirigemus, ne excusationem sibi ignorationis obtendat, ut ad provinciam venire cogatur et illic se constituto praesentari judicio.“ Die provincia, deren Bischöfe zur Synode zusammentreten sollen, ist die alte Narbonensis, d. h. die drei damaligen Provinzen Viennensis, Narbonensis I und II.

behielt sich der Papst das Recht vor, das von der Synode gefällte Urtheil zu bestätigen.[1])

Veränderung in der Politik des römischen Stuhles.

Aber kurze Zeit darauf starb Constantius (421) und damit hatte Patroclus seine Stütze verloren. Von da an veränderte sich die Politik des römischen Stuhls vollständig. Schon im Anfang des folgenden Jahres kennt Bonifacius die alten Akten des römischen Archivs, die Zeugnisse so vieler Bischöfe, auf die sich sein Vorgänger berufen hatte, nicht mehr. Patroclus hatte in der Provinz Narbonensis I einen Bischof von Lodève (Luteva) geweiht und eingesetzt gegen den Willen eines Theils des Klerus. Der Papst, auf die an ihn gebrachte Klage, findet es unerhört, dass Patroclus unter Missachtung des Concils von Nicäa gewagt habe, in einer fremden Provinz Metropolitanrechte auszuüben. Er fordert den Bischof von Narbonne, der Metropole der Provinz, auf, seine Rechte wahren, sich nach Lodève zu begeben, die Sache zu untersuchen und zu erledigen oder darüber nach Rom zu berichten. Die Autorität des römischen Stuhls habe die Anmassung derer zu beseitigen, welche sich Eingriffe in die Rechte des Metropoliten erlaubten.[2]) Von einer kirchlichen Obergewalt des Bischofs von Arles über die südgallischen Provinzen war nicht mehr die Rede, die Selbständigkeit des Metropolitanverbandes einer jeden Provinz anerkannt.

Damit scheinen für längere Zeit die Bestrebungen der Bischöfe von Arles, einen südgallischen Primat zu begründen, zur Ruhe gebracht worden zu sein. Wenigstens hören wir nichts von weitern Streitigkeiten, obgleich Patroclus

---

[1]) „Quidquid autem vestra caritas de hac causa duxerit decernendum, cum ad nos relatum fuerit, nostra, ut condecet, necesse est auctoritate firmetur.“

[2]) Vom 9. Februar 422. *Jaffé*, n. 145; *Coustant*, p. 1032. — „. . . Cesset hujusmodi pressa nostra auctoritate praesumptio eorum, qui ultra licitum tuae limitem dignitatis extendunt.“

erst 426 starb.[1]) Der Nachfolger von Bonifaz I., Cölestinus I. (422—432) blieb den von Bonifaz in seinem Schreiben von 422 ausgesprochenen Grundsätzen treu, er erkannte keine über die Provinz Viennensis hinausgreifenden Rechte an und wiederholte die schon im Concil von Nicäa begründete Vorschrift, dass der Metropolit einer jeden Provinz mit seiner Provinz sich zufrieden geben und nicht in anderen Provinzen übergreifen soll.[2])

Gesteigertes Ansehen des Papstes.

Trotz dieses schroffen Wechsels der römischen Politik war doch durch den Verlauf der Angelegenheit die Autorität des römischen Bischofs in Gallien ausserordentlich gesteigert worden. Der Bischof von Arles, der zuerst eine Einmischung Roms in die kirchlichen Verhältnisse Galliens veranlasst hatte, musste nun der von ihm selbst angerufenen Autorität weichen. Es war dem Papste gelungen, den Anspruch, den Innocenz I. gegen Victricius von Rouen erhoben hatte, zur Durchführung zu bringen. Die wichtigsten Angelegenheiten wurden seiner Entscheidung unterworfen; er hatte über Bisthümer verfügt, Klagen gegen Bischöfe wurden direkt bei ihm angebracht[3]), er behielt sich die Bestätigung der

---

[1]) Prosper Aquit. zu diesem Jahre. Er wurde von einem germanischen Tribunen ermordet. Die That soll auf Veranlassung des magister militum Felix erfolgt sein.

[2]) An die Bischöfe der drei Provinzen vom 26. Juli 428. *Jaffé*, n. 152; *Coustant*, p. 1065, c. 4.

[3]) So hatte sich der Klerus der Stadt Valence mit seinen Klagen gegen den Bischof Maximus, so der Klerus der Stadt Lodève mit den Klagen gegen Patroclus von Arles und den von ihm ordinirten Bischof an Papst Bonifacius gewandt. *Jaffé*, n. 141, 145. Wie es scheint wurde auch die Klage gegen den Bischof von Marseille, der den Mörder eines Bischofs (vielleicht den des Patroclus) aufgenommen hatte, direkt bei Papst Cölestin angebracht, der die Provinzialsynode mit der Untersuchung beauftragte. *Jaffé*, n. 152. „Massiliensis ecclesiae sacerdotem qui dicitur... in necem fratris taliter gratulatus, ut huic, qui ejus sanguine cruentatus advenerat, portionem cum eodem habiturus occurreret, vestro eum audiendum collegio delegamus."

Urtheile der Synoden über Bischöfe vor und ordnete an, dass Synoden abgehalten werden; er bestimmte selbst den Tag, an dem sie zusammentreten sollen.[1]) Freilich war mit der Erhebung solcher Forderungen noch keineswegs die Anerkennung des Rechts dazu gegeben, auch wenn es den Päpsten gelang, in einzelnen Fällen ihren Befehlen Gehorsam zu verschaffen. Vor allem aber nahm auch der Kaiser selbst noch das Recht der obersten Entscheidung in kirchlichen Dingen in Anspruch und, wenn es die Verhältnisse gestatteten, übte er dieses Recht auch aus. Zur selben Zeit, wo die römischen Bischöfe in Gallien ihre Macht zu begründen wussten, ertheilte Valentinian III. oder vielmehr seine für ihn regierende Mutter Placidia dem Bischof Patroclus Befehl, einige Bischöfe, die im Verdacht standen den Lehren des Pelagius anzuhängen, zu ermahnen, dass sie zu dem vom Kaiser anerkannten Glauben zurückkehren, und liess sie auffordern, binnen 20 Tagen ihre Irrthümer abzulegen. Er gab zugleich dem Präfectus Prätorio von Gallien Befehl, sie nach Ablauf dieser Frist aus Gallien zu verbannen und für die Neubesetzung ihrer bischöflichen Stühle Sorge zu tragen.[2])

Hilarius von Arles und der zweite Versuch der Gründung eines gallischen Primats.

Wenige Jahre nach der Ermordung des Bischofs Patroclus von Arles, 429, wurde der Vorsteher des berühmten Klosters auf der Insel Lérins, Hilarius, zum Bischof von Arles gewählt. Die Nachrichten, die uns über die politischen und kirchlichen Verhältnisse jener Zeit erhalten sind, lassen

---

[1]) *Jaffé*, n. 141.

[2]) Constitutiones Sirmond. VI, vom 9. Juli 425 (*Haenel*, p. 457), an Amatius Pf. Pr. Gall. „Diversos vero episcopos, nefarium Pelagiani et Caelestiani dogmatis errorem sequentes, per Patroclum sacros. legis antistitem praecipimus conveniri. Quos quia confidimus emendari, nisi intra viginti dies ex conventionis tempore, intra quos deliberandi tribuimus facultatem, errata correxerint... Gallicanis regionibus expelli atque in eorum loco sacerdotium fidelibus subrogari.“

leider den innern Zusammenhang der Ereignisse wenig erkennen; sie sind so lückenhaft, dass wir nicht berechtigt sind, aus den wenigen überlieferten Thatsachen weitgehende Schlüsse zu ziehen. Doch lassen sie darüber keinen Zweifel, dass die Besetzung des Bischofstuhls von Arles als ein Ereigniss von grosser politischer Tragweite betrachtet wurde. Die römische Verwaltungsorganisation in Gallien war so geschwächt und zerrüttet, dass der Staat der Hilfe der Kirche bedurfte, um durch ihre Machtmittel das gelockerte Gefüge des römischen Reichs zusammenzuhalten und zu stützen. Von Arles dem Sitz des Generalgouverneurs aus konnte auch der massgebende kirchliche Einfluss ausgeübt werden. Der Bischof von Arles nahm wegen der politischen Bedeutung der Stadt die erste Stelle im gallischen Episcopat ein, seine Haltung war thatsächlich von entscheidender Wichtigkeit, wenn auch der erste Versuch einen südgallischen Primat zu gründen fehlgeschlagen war. So sahen wir, dass Heros durch den Einfluss des Constantin, dass Patroclus durch den des Constantius zur bischöflichen Würde erhoben wurden. Die Ermordung des letztern wurde dem commandirenden General zugeschrieben. So wurde auch Hilarius zum Bischof gewählt auf Veranlassung und unter der Einwirkung des Generals Cassius, der damals in Südgallien commandirte.[1]) Gestützt auf den Beistand, den ihm der einflussreiche Feldherr gewährte, begann Hilarius von neuem der Aufgabe sich zu widmen, die Patroclus nicht hatte erfüllen können. Die Lage, in der sich damals Gallien befand, musste in der That fast dazu nöthigen, der galli-

Politische Lage Galliens.

---

[1]) S. Hilarii Arel. Vita, c. 6 (Leonis Opp. ed. *Ballerini*, II, 323). „. . .Divinitatis potentia. . . illustris Cassii, qui tunc praeerat militibus, animum repente succendit, ut ignotum. . . ardenter expeteret. . . Electum civium numerum cum non parva manu dirigit militantum.“ Der Titel illustris kam den magistri militum zu.

schen Kirche einen festen Mittelpunkt zu geben, wenn dieselbe nicht demselben Schicksal entgegen gehen sollte, das der römischen Herrschaft in Gallien drohte. Der ganze Südwesten befand sich in der Hand der arianischen Westgothen, die seit 419 von der Hauptstadt Toulouse aus immer neue Versuche machten, das ihnen zugestandene Gebiet auszudehnen. Im Norden wiederholten die Franken unaufhörlich ihre verheerenden Einfälle und kaum hatte 428 Aetius die Ripuarischen Franken besiegt, als er schon 431 die Ausdehnung des salischen Gebiets bis zur Somme zugestehen und sich mit einer formalen Anerkennung der Oberhoheit begnügen musste. Im Nordosten des Reichs, in Germania I hatten seit 413 die Burgunder ein eignes Reich gegründet, und nöthigten durch räuberische Einfälle im Jahre 435 (oder 436) Aetius, gegen sie zu Felde zu ziehen. Den Westen beunruhigten die aufständischen Briten der Armorica und zwangen den unermüdlichen Feldherrn auch dorthin seine Aufmerksamkeit zu richten, um die römischen Städte vor Plünderung zu bewahren und die römische Herrschaft aufrecht zu erhalten. Die Heere aber, die so nach allen Seiten hin das wankende römische Reich in Gallien zu vertheidigen hatten, bestanden selbst zum grossen Theil aus Barbaren, Alanen und Franken. Vor allen aber waren es Hunnen, die unter dem Sarmaten Aetius plündernd und verwüstend das Land durchzogen, um noch für eine kurze Spanne Zeit bald in diesem, bald in jenem Theil im Namen des römischen Volkes die Barbaren zu bekämpfen und zurückzudrängen. Die unsägliche Noth, die über das arme Land hereingebrochen, die unerschwingliche Steuerlast, die auf der ländlichen Bevölkerung lastete, die völlige Hoffnungslosigkeit auf eine Besserung der Zustände riefen auch im Innern Galliens, das bisher noch von Einfällen der Barbaren verschont geblieben, Aufstände der misshandelten Bauern hervor, die sich in den dichten

Wäldern der gebirgigen Auvergne sammelten, sich Waffen verschafften und mordend und brennend die Städte und Landsitze der vornehmen Römer überfielen. Erst im Jahre 438 gelang es Aetius, der Bewegung Herr zu werden und den Bauernkrieg zu unterdrücken. Aber noch lange zogen vereinzelte Banden der sogenannten Bagauden[1]) im Lande umher und suchten im Räuberleben Ersatz für die Misshandlungen und den Mangel an Rechtsschutz, unter denen sie gelitten.

Wirksamkeit und Erfolge des Bischofs Hilarius.

Während das Land von äussern und innern Feinden zerwühlt und zerrissen wurde, konnten auch die bischöflichen Kirchen nur schwer die Verbindung unter einander aufrecht halten. Jedes äussere Band, das sie zu einer geschlossenen Einheit geeinigt hätte, fehlte. Die kaiserliche Gewalt, welche bisher auch in kirchlichen Angelegenheiten die Einheit gewahrt hatte, war nicht mehr im Stande, regelmässig zu functioniren. Die Provinzialverbände waren in Gefahr entweder sich aufzulösen oder ohne jede Berührung unter einander eigenartige Wege in Glauben und Verfassung eiuzuschlagen. Die Kirche bedurfte eines Mittelpunktes, sie bedurfte einer Fortbildung der Verfassung, die bisher in den Provinzialverbänden ihren Abschluss gefunden hatte. Aus diesem Bedürfniss wird zu erklären sein, dass Hilarius, wie es scheint ohne grosse Mühe, die Provinzen Südgalliens, soweit dasselbe damals noch römisch war, unter seinem Primat vereinte. Er entzog den Metropoliten der einzelnen Provinzen ihre Befugnisse und übte dieselben als Metropolit aller Kirchen allein aus. Er nahm das Recht ausschliesslich für sich in Anspruch, die Bischöfe dieser Provinzen zu bestätigen, sie zu ordiniren und sie zu einer Synode

[1]) Es sei hier erlaubt darauf aufmerksam zu machen, dass Apollinaris Sidonius die Bagauden mit dem aus der Lex Salica (55, c. 2) bekannten Ausdruck vargi bezeichnet. Ep. VI, c. 4 (p. 577).

zu versammeln, welche die Gerichtsbarkeit über die Bischöfe auszuüben hatte. So tritt er zuerst in der Synode von Riez in der Provinz Narbonensis II als Metropolit der vereinigten Provinzen Viennensis, Narbonensis II und Alpes Maritimä auf.[1]) Er liess den Bischof von Embrün, der Hauptstadt der Provinz Alpes Maritimä, absetzen, weil derselbe ohne seine Genehmigung und seinen Auftrag geweiht worden war.[2])

Keine Wahl eines Bischofs sei giltig ohne des Metropoliten von Arles Genehmigung, dem auch allein die Leitung der Wahlhandlung zustehe.[3]) Im Jahre 441 hielt Hilarius eine Synode zu Orange in der Provinz Viennensis ab, auf der ausser 10 Bischöfen dieser Provinz 3 aus Narbonensis II

---

[1]) Unter seinem Vorsitz waren in Riez versammelt 6 Bischöfe aus Viennensis, 3 aus Narbonnensis, 3 aus Alpes Maritimä. Der Sitz eines anwesenden Bischofs (Valerius) kann nicht bestimmt werden. Die Unterschriften bei *Mansi*, V, 1195. Der Text der Canons von Riez bei *Bruns*, II, 118. — Hilarius unterschrieb an erster Stelle mit den Worten: „Ego Hilarius episcopus juxta id quod universis sanctis coepiscopis meis, qui mecum subscripserunt, placuit, definita patrum secutus, his definitionibus subscripsi.“

[2]) Dass der Bischof von Embrün früher als Metropolit in seiner Provinz anerkannt worden war, geht aus dem Schreiben des Papstes Hilarus von 463 (oder den beiden folgenden Jahren) hervor; „Habeat itaque pontificium frater et coepiscopus noster Ingenuus (von Embrün) provinciae suae, de cuius dudum ab apostolica sede est illicita cessione culpatus“ (*Jaffé*, n. 337; *Thiel*, I, 151). Den Zweifel, den *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 589, ausspricht, ob auch schon vor Hilarus Embrün Metropolitanrechte besessen habe, erscheint nicht begründet. Auch *Hefele* hat dieses Bedenken aufgegeben (Conciliengeschichte, 2. Aufl., II, 289).

[3]) c. 2, 6, 7. Diese Stellen sprechen allerdings nur von dem Metropolitanus; dass aber darunter der von Arles zu verstehen sei, ergibt sich daraus, dass die Wahl des Bischofs von Embrün für ungiltig erklärt wird, weil ihr die Bestätigung des Bischofs von Arles fehlte. Vgl. *Baluze* in De Marca Conc., V, c. 31, § 3 (II, 549)

und 2 aus Alpes Maritimä erschienen.[1]) Doch waren viele Bischöfe der Einladung zur Synode nicht gefolgt und die Synode musste ihre Missbilligung dieser Verachtung der Kirchengesetze aussprechen. In Anbetracht der schlimmen Zeiten beschloss sie (c. 29), dass künftighin nur einmal im Jahre eine Synode stattfinden soll. Hilarius wurde beauftragt die Beschlüsse der Synode den nicht anwesenden Bischöfen mitzutheilen. Zahlreicher erschienen die Bischöfe auf der Synode des nächsten Jahres, die nicht, wie die Synode von Orange beschlossen hatte, in der Nähe von Orange, sondern zu Vaison abgehalten wurde.[2])

Mit 440 war in Gallien verhältnissmässige Ruhe eingetreten. Aetius hatte nach allen Seiten hin die Feinde zurückgedrängt und dem erschöpften Lande eine mehrjährige Friedenszeit geschaffen.[3]) Wie es scheint, benutzte Hilarius die eingetretene Ruhe und die damit wieder hergestellte Möglichkeit des Verkehrs, um das Gebiet seiner kirchlichen Macht noch weiter auszudehnen. Im Jahre 444 finden wir ihn in Besançon, der Hauptstadt der Provinz Maxima Sequanorum, einer Synode vorsitzen, welche über die gegen

---

[1]) Die Unterschriften der Bischöfe mit Angabe der Städte und Provinzen, denen sie angehörten, bei *Maassen*, I, 951. Ein Bischof war durch einen Presbyter vertreten. Ausserdem war anwesend der Bischof Eucherius von Lyon, der jedoch seinem Namen hinzufügte: „s. sacerdotum comprovincialium meorum super his expectaturus assensum.“ Dieser Zusatz findet sich allerdings nicht in der Handschrift von Köln, welcher *Maassen* die Unterschriften entnommen hat, wohl aber in der Hispana (Collect. can. Matrit. [1808], p. 224).

[2]) Die Unterschriften mit Angabe der bischöflichen Sitze bei *Maassen*, I, 952. Die Canones bei *Bruns*, II, 127. In Vaison waren anwesend oder vertreten 12 Bischöfe aus Viennensis, 6 aus Alpes Maritimä, 5 aus Narbonensis II, und einer aus Narbonensis I, eine Provinz, deren Bischofssitze zum Theil in den Händen der Westgothen sich befanden.

[3]) Vgl. insbesondere *Pétigny*, Études sur l'histoire, les lois et les institutions de l'époque Mérovingienne (1851), II, 75 fg.

den Bischof der Stadt, Celidonius, erhobenen Anklagen verhandelte.[1]) Auf Betreiben des Hilarius wurde Celidonius seines Amtes entsetzt, weil er vor seiner Erhebung zum Bischof eine Witwe geheirathet und als Staatsbeamter mehrere Todesurtheile selbst ausgesprochen habe. Indessen Celidonius war nicht gewillt, dem Bischof von Arles zu weichen. Bisher war der römische Bischof den Bestrebungen des Hilarius, einen gallischen Primat zu gründen, nicht entgegengetreten. Es ist möglich, dass der Schutz und die Unterstützung, welche Hilarius an den höchsten Beamten des Landes gefunden hatte, den römischen Bischof verhinderten, die Rechte, welche seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts Rom in Gallien geltend zu machen suchte, auch ihm gegenüber zu vertheidigen.

---

[1]) S. Hilarii Vita, c. 16 (p. 332). Dass Celidonius Bischof von Besançon war, sagt die Vita nicht ausdrücklich, sondern nur dass er Bischof einer nicht in der Nähe von Arles gelegenen Stadt war. Dagegen wird Celidonius als Bischof von Besançon bezeichnet in der wenig spätern, sehr glaubwürdigen Vita S. Romani (*Boll.*, Acta Sanctorum, 28. Febr., III, 740). „Hilarius venerabilem Celidonium supradictae metropolis (Vesontiensis) patriarcham, patritio praefectorioque fultus favore, indebitam sibi per Gallias vindicans monarchiam, a sede episcopali nulla existente ratione dejecerat.“ Romanus war Abt des im Jura in dem Bisthum Besançon gelegenen Klosters Condat und starb um das Jahr 460. Ein Mönch des Klosters, ein jüngerer Zeitgenosse des Abtes, wurde sein Biograph. Ueber seine Glaubwürdigkeit vgl. *Rettberg*, Kirchengeschichte Deutschlands, I, 96. *Jahn* allerdings (Geschichte der Burgundionen) bestreitet mit ungenügenden Gründen die Aechtheit der Vita S. Rom. (I, 523 fg.; II, 356) und will in ihr ein Machwerk aus dem 16. Jahrhundert sehen. Aber im Anfang des 17. Jahrhunderts erklärt *J. J. Chifflet*, dass er sie in einem pervetestus codex des Klosters S. Claude im Jura gefunden habe (Vesontio [1618], II, 99). Es liegt kein Grund vor, die Wahrheit dieses Berichts zu bezweifeln. Dass dem Bischof von Besançon Metropolitanrechte in seiner Provinz zukamen, geht aus obiger Stelle hervor. Die hiergegen erhobenen Einwände hat schon *Marca* (De Primatibus, § 79, 80, p. 59 sqq.) richtig zurückgewiesen. Vgl. auch *Guérard*, p. 107.

Seit dem Jahre 440 sass auf dem römischen Stuhl Leo der Grosse, der mehr wie irgend einer seiner Vorgänger von dem Bewusstsein durchdrungen war, als Nachfolger des Apostels Petrus und als Bischof der einzigen apostolischen Gemeinde des Abendlands zum Oberhaupt der abendländischen Kirche berufen zu sein. Die gallischen Verhältnisse konnten ihm nicht unbekannt sein, denn unmittelbar vor seiner Wahl war er von dem Kaiser nach Gallien gesandt worden, um Streitigkeiten zwischen dem commandirenden General Aetius und Albinus, der wie es scheint damals Präfectus Prätorio von Gallien war, beizulegen.[1]) Von dieser Gesandtschaft wurde er abberufen, um den römischen Stuhl zu besteigen. Die Person des Hilarius und seine Pläne mussten ihm also bekannt sein. Doch erst jetzt, wo eine unmittelbare Beschwerde gegen den Bischof von Arles an ihn gelangte, glaubte er gegen ihn einschreiten zu dürfen. Hilarius eilte selbst nach Rom, weigerte sich aber den Anspruch Leos auf eine richterliche Gewalt über ihn anzuerkennen. Er liess sich zwar bereit finden, vor Leo mit seinem Ankläger in Verhandlung zu treten, erging sich dabei aber, wie Leo später schreibt, in solchen Aeusserungen, welche kein Laie zu sagen, kein Geistlicher auch nur zu hören wage.[2]) Er erklärte nach Rom gekommen zu sein, um Leo seine Ehrfurcht zu erweisen, ihn von der Sachlage zu unterrichten und an den Altären Roms zu beten, nicht aber um sich einer gerichtlichen Verhandlung zu

Leo der Grosse.

[1]) *Prosper Aquit.* zu diesem Jahre. Vgl. *Tillemont*, Histoire des empereurs, VI, 222.

[2]) Leo I. ad episcopos per Provinciam Viennensem constitutos von 445 (*Jaffé*, n. 185; *Ballerini*, I, 633): „Quod postquam Hilarius rationabile, quod in sanctorum concilio sacerdotum posset respondere, non habuit, ad ea se occulta cordis ipsius transtulerunt, quae nullus laicorum dicere, nullus sacerdotum posset audire.“

unterwerfen.[1]) Um ihn zu nöthigen sich vor den Richterstuhl des Papstes zu stellen, scheint ihn Leo mit Wachen umgeben zu haben. Doch Hilarius entzog sich diesen Versuchen, Gewalt anzuwenden, und eilte trotz des strengen Winters nach Arles.

Der Papst liess nun, ohne durch die Entfernung des Hilarius sich aufhalten zu lassen, eine Synode zusammentreten, welche über die erhobenen Anklagen gegen Hilarius zu urtheilen hatte. Es handelte sich zunächst um die Entscheidung der von Celidonius gegen das Urtheil der Synode von Besançon eingelegten Appellation. Da Celidonius durch Zeugen den Beweis erbrachte, dass die ihm zur Last gelegten Handlungen nicht von ihm begangen worden seien, so hob die Synode des Papstes das Urtheil der Synode von Besançon auf und setzte ihn wieder in seine bischöfliche Würde ein.[2]) Ferner war gegen Hilarius die Beschwerde erhoben worden, dass er in einer fremden Provinz einen neuen Bischof eingesetzt und geweiht habe, obgleich der frühere noch lebe und nur krank gewesen sei.[3]) Der frühere Bischof ward wieder in

---

[1]) S. Hilarii Vita c. 17, p. 333. „...se ad officia, non ad caussam venisse...“

[2]) Leo. *Jaffé*, n. 185. „Celidonius episcopus, quoniam se injuste sacerdotio fuisse dejectum manifesta testium responsione ipso etiam praesente monstraverat; m a n s i s s e t n a m q u e i n i l l u m p r o l a t a s e n t e n t i a, s i o b j e c t o r u m v e r i t a s e x t i t i s s e t.“ Aus diesem letzten Satz haben Quesnel und andere (auch neuerdings wieder *Parthel*, Papst Leos I. Streit mit dem Bischof von Arles, in *Illgens* Zeitschrift für historische Theologie, 1843, Heft II, S. 32 fg.) schliessen wollen, dass Leo die Berechtigung des Hilarius, den Bischof von Besançon abzusetzen, anerkannt, nur das Urtheil selbst als falsch aufgehoben habe. Indessen haben schon die *Ballerini* die Unrichtigkeit dieser Schlussfolgerung nachgewiesen (I, 636, Note 20; II, 914).

[3]) Leo. *Jaffé*, n. 185, c. 4. Der bischöfliche Sitz, um den es sich handelt, wird nicht erwähnt. Die *Ballerini* machen es wahrscheinlich, dass er sich in der Provinz Narbonensis I befunden habe (II, 999). Die Anklageschrift war von vielen Bürgern unterschrieben. Das Vor-

seine Rechte eingesetzt. Ferner wurde dem Hilarius noch vorgeworfen, dass er in unanständiger, ja lächerlicher Eile, ohne seine Ankunft vorher anzukündigen, in die Bischofsstadt gekommen, den neuen Bischof eingesetzt und sie dann sofort wieder verlassen habe. „Er war schon wieder fort, ehe wir nur wussten, dass er gekommen war", klagte die Bevölkerung.[1]) Endlich aber war gegen ihn die Klage erhoben worden, dass er mit einer Schaar bewaffneter Trabanten die Provinzen durchziehe und, gestützt auf diese weltliche Macht, überall sich anmasse, in die kirchlichen Verhältnisse einzugreifen, und da, wo ein Bischofssitz erledigt sei, den Städten Bischöfe aufdringe, die ihnen vorher ganz unbekannt gewesen seien.[2]) So habe Hilarius die alte kirchliche Ordnung gestört und die Einheit der Kirche zu zerreissen gesucht. Er habe nicht nur dahin gestrebt, alle Bischöfe Galliens seiner Obergewalt zu unterwerfen, sich die Ordinationen in allen gallischen Bisthümern angemasst und dadurch sich zum alleinigen Metropoliten von Gallien zu erheben gesucht, sondern er habe auch der Unterordnung unter den Apostelfürsten Petrus sich entzogen und die Ehrfurcht vor ihm durch unverschämte Redens-

---

gehen des Hilarius stützte sich wahrscheinlich auf c. 30 des Concils von Orange, wonach bei schwerer Krankheit eines Bischofs nicht ein Priester ihn vertreten, sondern ein benachbarter Bischof statt seiner die bischöflichen Funktionen vollziehen soll.

[1]) Leo I., a. a. O., c. 5. „...per longinquas provincias tanta immaturitate discurrens ut videatur gloriam de scurrili velocitate potius quam de sacerdotali moderatione captasse. Haec enim directarum ad nos civium verba sunt literarum: Ante abscessit quam eum venisse noscemus."

[2]) c. 6. „Militaris manus, ut didicimus, per provincias sequitur sacerdotem et armati praesidii praesumtione suffulto ad invadendas per tumultum famulatur ecclesias, quae proprios amiserint sacerdotes. Trahuntur ordinandi ante hoc officium his, quibus praeficiendi sunt, civitatibus ignorati."

arten verletzt. Der Papst wolle nichts neues einführen, sondern nur die alte Ordnung wiederherstellen. Die kirchliche Gewalt sei von dem Herrn zunächst dem ersten aller Apostel, dem Petrus, übertragen worden, und von ihm durchströme sie, wie von dem Haupte aus, den ganzen Körper der Kirche. Wer es wage von dem festen Grunde Petri abzuweichen, der solle wissen, dass er sich damit von dem göttlichen Mysterium ausschliesse.[1]) In unzähligen Fällen hätten die gallischen Bischöfe sich aus Verehrung des heiligen Petrus an den römischen Stuhl gewandt, um von ihm Belehrung und Rath sich zu erholen, und eine alte Gewohnheit sei es, dass an ihn von den Urtheilen der Synoden Berufung eingelegt werde, damit er das Urtheil entweder abändere oder bestätige.[2]) Hilarius habe demnach künftighin sich jedes Uebergriffes in fremde Provinzen zu enthalten, es stehe ihm weder die Befugniss zu, Bischöfe fremder Provinzen zu einem Concil zu versammeln noch sie zu ordiniren. Die Gnade des apostolischen Stuhls gestatte ihm dagegen, Bischof seiner Stadt zu bleiben. Nicht aber sei es künftighin erlaubt, dass Metropoliten an einen andern Metropoliten ihre Rechte übertragen. Das Ordinationsrecht in deren Provinz gehe sonst über auf den ältesten Bischof derselben. In der Provinz Viennensis sei fortan der Bischof von Vienne als alleiniger Metropolit anzuerkennen.

---

[1]) c. 1. „Huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo principaliter collocarit et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exortem se mysterii intelligeret esse divini qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere.“

[2]) . . . „Nobiscum vestra fraternitas recognoscat apostolicam sedem pro sui reverentia a vestrae etiam provinciae sacerdotibus innumeris relationibus esse consultum et per diversarum, quemadmodum vetus consuetudo poscebat, appellationem caussarum aut retractata aut confirmata esse judicia.“

War hierdurch auch für die Zukunft dem Versuche vorgebeugt, auf friedlichem Wege eine die südgallischen Provinzen umfassende kirchliche Obergewalt zu begründen, so konnte doch unter den damaligen politischen Verhältnissen eine Vereinigung der gallischen Bischöfe zu einer gemeinsamen Synode nicht verhindert werden. Aber nicht der Bischof von Arles sollte die Befugniss haben, eine solche zu versammlen; dies Vorrecht sollte nach Leos Anweisung künftighin dem Bischof Leontius von Fréjus in der Provinz Narbonensis II zustehen, dessen Alter ihn dazu berufe. Die Rechte der einzelnen Metropoliten sollen aber dadurch in keiner Weise verletzt werden.

Die Ansprüche Leos durch kaiserliches Edikt sanktionirt.

Indesen war die Autorität des römischen Bischofs nicht ausreichend, um diese Vorschriften und Ansprüche zur Durchführung zu bringen. Zum ersten Male hatte ein Bischof von Rom nicht blos einen Ehrenvorzug vor allen andern Bischöfen, nicht blos die erste Stellung in der Kirche für sich in Anspruch genommen, er hatte auch sich die höchste Disciplinargewalt in der Kirche zugeschrieben und sie zu verwirklichen gesucht. Die behaupteten Vorrechte gingen weit über das hinaus, was das Concil von Sardika dem römischen Bischof zugesprochen hatte. Das letztere hatte dem Papste nur die Befugniss gegeben, ein Gericht zweiter Instanz aus Bischöfen der benachbarten Kirchenprovinzen zu bilden und sich bei demselben durch einen Legaten vertreten zu lassen. Jetzt aber hatte Leo selbst auf einer römischen Synode die Entscheidung gefällt und in allen Angelegenheiten sich die letzte Entscheidung vorbehalten. Die Persönlichkeit des Hilarius, der bisher seine selbständige Stellung mit Hilfe der ihm gewährten staatlichen Unterstützung gewahrt hatte, schien nicht dazu angethan, den von Rom ergangnen Befehlen sich zu fügen. Leo musste die Staatsgewalt zu Hilfe rufen, um seine Ansprüche durchsetzen zu können. Hatte Hilarius sich auf den

Präfectus Prätorio von Gallien und die Provinzialstatthalter gestützt, so gelang es nun Leo, den allmächtigen Minister und Feldherrn Aetius zum Bundesgenossen sich zu gewinnen. Von dem Schattenkaiser Valentinian III. erwirkte Leo ein kaiserliches Gesetz, durch welches nicht nur die von Leo und der römischen Synode getroffenen Entscheidungen bestätigt wurden, sondern welches auch alle von Leo erhobenen Ansprüche auf eine oberste richterliche und gesetzgebende Gewalt in der Kirche sanktionirte.[1]) Unter Berufung auf die Bestimmung des Concils von Nicäa wird dem römischen Stuhl der Primat über die Kirche zuerkannt; nur dann könne der kirchliche Friede gewahrt werden, wenn die ganze Christenheit den Nachfolger Petri als ihren Leiter betrachte.[2]) Hilarius habe sich gegen die Majestät des Reichs und gegen die dem apostolischen Stuhle schul-

---

[1]) Novellae Valentinians III., tit. 16, vom 6. Juni 445, gegeben zu Rom und gerichtet an Aetius (illustri comiti et Magistro utriusque militiae et Patricio).

[2]) „Cum sedis apostolicae primatum s. Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmarit auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius illicita praesumtio attentare nitatur: tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas." — Unter der Synode kann nur die von Nicäa verstanden sein, deren Canon 6 Papst Leo wohl in derselben Form vorlegte, in welcher sein Legat ihn sechs Jahre später zu Chalcedon vortrug. Vgl. S. 457. In der Regel versteht man jedoch unter der Synode die von Sardika (*Richter-Dove*, § 22, S. 49; *Jäger* in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, herausgegeben von *Schneider* u. s. w., 1855, Der päpstliche Primat und das Edikt Valentinians III., S. 24—28; *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 504). Indessen wird in dem Concil von Sardika der Primat des römischen Bischofs nirgends erwähnt, sondern dem letztern nur eine spezielle Befugniss zugesprochen. Dagegen enthielt die von Leo I. gebrauchte Version der Nicänischen Canons den unächten Zusatz: „Ecclesia Romana semper habuit primatum." Dazu kommt, dass, wie oben gezeigt, Leo sich weder auf das Concil von Sardika jemals berufen noch an dessen Beschlüsse sich gehalten hat.

dige Ehrerbietung vergangen. Zwar sei der von Leo gefällte Spruch auch ohne kaiserliche Sanktion in Gallien giltig. Aber doch wolle auch der Kaiser befehlen, dass künftig weder Hilarius, der nur der Milde des Papstes es verdanke, dass er noch Bischof heisse, noch irgend ein anderer es wage, Waffengewalt in kirchlichen Angelegenheiten zu gebrauchen oder den Befehlen des römischen Bischofs sich ungehorsam zu erzeigen. Denn durch jeden Versuch dieser Art werde die Treue und Ehrerbietung gegen das Reich verletzt.[1]) Für alle Zeiten bestimmt der Kaiser, dass weder die Bischöfe Galliens noch die anderer Provinzen gegen die alte Gewohnheit wagen dürfen, etwas ohne die Autorität des Bischofs der ewigen Stadt zu unternehmen. Was der apostolische Stuhl befiehlt oder noch befehlen wird, solle für Alle geltendes Gesetz sein, so dass jeder Bischof, welcher sich weigert einer Ladung vor das Gericht des römischen Bischofs Folge zu leisten, durch den Statthalter der Provinz dazu gezwungen werden solle. Denn die Verordnungen, welche seine kaiserlichen Vorfahren der römischen Kirche gewährt haben, sollen beobachtet werden.[2]) Aetius habe für die Ausführung dieses Gesetzes Sorge zu tragen. Jeder Beamte, der eine Verletzung desselben dulde, wird mit einer Geldstrafe bedroht.

Somit war die kirchliche Obergehalt des römischen Bischofs wenigstens über das ganze Abendland durch Staatsgesetz anerkannt und sanktionirt worden. Allerdings war die Schwäche der Reichsregierung nicht im Stande, in allen, zum Theil schon von Barbaren überschwemmten Provinzen

---

[1]) „Ausibus enim talibus fides et reverentia nostri violatur imperii."

[2]) „Sed hoc illis omnibusque pro lege sit, quicquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas, ita ut quisquis episcoporum ad judicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem eiusdem provinciae adesse cogatur, per omnia servatis, quae divi parentes nostri Romanae ecclesiae detulerunt."

des Reichs das Gesetz auch zur Ausführung zu bringen. Aber in den nächsten Jahrzehnten sehen wir in Gallien wenigstens die Macht des Papstes fest begründet und erst nach vielen Jahrhunderten sollte es den Päpsten wiederum gelingen, ihren Ansprüchen auf die kirchliche Obergewalt und die Herrschaft über die Kirchen jenseits der Alpen eine solche Anerkennung zu verschaffen, wie sie sie in dem der Auflösung entgegengehenden weströmischen Reiche gefunden hatten. Hilarius musste, so schwer es seinem starren und herrschsüchtigen Charakter ankam, den Befehlen von Kaiser und Papst sich fügen; ein selbständiger gallischer Primat im Gegensatz zu dem römischen war für immer beseitigt.[1])

Der Bischof von Arles Vikar des Papstes.

Dagegen zeigte sich der Papst bereit, den Nachfolger des Hilarius auf Bitten der südgallischen Bischöfe wieder als Metropolit anzuerkennen und ihm das Recht zuzugestehen, die gallischen Bischöfe zu einem gallischen Concil zu berufen. Im Jahre 449 war Hilarius gestorben und Leo zeigte sich mit der Wahl des Ravennius sehr einverstanden.[2])

---

[1]) Seit der Zeit der Gallicaner (*Quesnel*, Dissert., V, P. I, c. 8, p. 791; *Baluzius*, c. 33, § 1) wird mit Vorliebe von protestantischen Canonisten und Kirchenhistorikern behauptet, Hilarius habe bis zu seinem Tode 449 trotz Leo und Valentinian III. seine Stellung in Gallien zu wahren gewusst (z. B. *Ziegler*, S. 302; *Hinschius*, 1, 589; *Perthel*, S. 36 und viele andere). Indessen sagen die Quellen gerade das Gegentheil. Seine Lebensbeschreibung erklärt, nach seiner Rückkehr „totum se ad placandum tunc animum s. Leonis inclinata humilitate convertit". Zu diesem Ende schickte er erst seinen Priester Ravennius, dann die Bischöfe von Avignon und Usèz an Leo. Auch sein Gönner, der frühere Präfectus Prätorio Auxiliaris, gab ihm den Rath, sich Leo zu fügen, und sein Biograph schliesst, er habe sich von da an ausschliesslich dem Gebet, der Predigt und den frommen Werken gewidmet.

[2]) Leo an 12 gallische Bischöfe vom 22. August 449 (*Jaffé*, n. 213; *Ballerini*, I, 890). Die Sitze von 7 Bischöfen lassen sich aus den

Ravennius aber, ohne die Genehmigung des Papstes abzuwarten, übte sofort die Metropolitanrechte über die Bisthümer der Provinz Vienne aus, trotzdem Leo den Bischof von Vienne zum alleinigen Metropoliten seiner Provinz erklärt hatte.[1]) Indessen obgleich sich der Bischof von Vienne darüber bei dem Papste beschwerte, so hatte Leo doch gute Gründe, gegen diese Nichtachtung der päpstlichen Entscheidung nicht einzuschreiten. In Folge der sogenannten Räubersynode von Ephesus (August 449) war Leo in einen heftigen Streit mit der oströmischen Kirche und mit Kaiser Theodosius II. gerathen und sein Bestreben musste darauf gerichtet sein, die Bischöfe des ganzen weströmischen Reichs um sich zu schaaren, um als anerkannter Vertreter der abendländischen Kirche auftreten zu können. Als daher im Anfang des Jahres 450 eine grosse Zahl südgallischer Bischöfe[2]) sich an Leo wandten und unter Berufung auf die politische und kirchliche Bedeutung von

---

Angaben der Unterschriften des Concils von Vaison von 442 nachweisen; sie gehören sämmtlich der Provinz Viennensis an, die im ganzen 13 bischöfliche Städte hatte. Dazu kam noch das Bisthum Tarantasia in der Provinz Alpes Graiä, welches zum Metropolitansprengel von Vienne gehörte. — Ferner Leos Schreiben an Ravennius von demselben Tag (*Jaffé*, n. 214; *Ballerini*, I, 891).

[1]) Die *Ballerini* meinen, Leo habe nur den Hilarius persönlich die Metropolitanrechte entzogen, nicht dem Bisthum Arles, so dass Ravennius ohne weiteres auch nach dem Urtheil des Papstes wieder in deren Besitz getreten wäre (II, 1059 sqq.). Das ist falsch. Leo sagt (*Jaffé*, n. 185): „Hilarium non solum ab alieno jure depulsum, sed etiam Viennensis provinciae, quam male usurpaverat, potestate privatum."

[2]) Die Antwort Leos vom 5. Mai 450 (*Jaffé*, n. 228; *Ballerini*, I, 998) ist an 19 Bischöfe gerichtet; soweit ihre Sitze sich nachweisen lassen, gehören 7 der Provinz Viennensis, 3 der Provinz Alpes Maritimä, 3 der Narbonensis II und 1 der Narbonensis I an. Die Angaben *Quesnels* (*Ballerini*, II. 1471 sqq.) sind theilweise ungenau und müssen nach den Unterschriften von Vaison corrigirt werden.

Arles, und gestützt auf die Anerkennung des Primats des Bischofs von Arles durch Papst Zosimus ihn baten, Ravennius wieder in die Rechte einzusetzen, welche Leo seinem Vorgänger entzogen [1]), ging Leo insoweit darauf ein, dass er Ravennius wieder als Metropolit anerkannte. Die gallischen Bischöfe hatten angeführt, dass, wie die römische Kirche durch den Apostelfürsten Petrus die Obergewalt über alle Kirchen der Welt führe, so müsse auch die Kirche von Arles, die von dem heiligen Trophimus gegründet und die Mutter aller gallischen Kirchen geworden sei, mit demselben Rechte eine Obergewalt über die gallischen Kirchen beanspruchen. [2]) Desshalb käme dem Bischof von Arles seit Alters nicht nur die Befugniss zu, die Bischöfe der drei Provinzen zu ordiniren, sondern er habe auch, da ihm die Stellvertretung des päpstlichen Stuhls übertragen sei, über ganz Gallien eine kirchliche Aufsicht zu führen. [3])

Theilung der Provinz Vienne.

Soweit wollte jedoch Leo nicht gehen. Um den alten Streit zwischen Arles und Vienne für immer zu schlichten, theilte er aus eigner Machtvollkommenheit die Provinz

---

[1]) Das Schreiben bei *Ballerini*, I, 993.

[2]) *Ballerini*, I, 994. „...credentes plenum esse rationis atque justitiae, ut sicut per beatissimum Petrum Apostolorum principem sacros. ecclesia Romana teneret supra omnes totius mundi ecclesias principatum, ita etiam intra Gallias Arelatensis ecclesia.... ordinandi pontificium vindicaret."

[3]) „...Cui id etiam honoris dignitatisque collatum est, ut non solum tantum has (3) provincias potestate propria gubernaret, verum etiam omnes Gallias sibi apostolicae sedis vice mandata sub omni ecclesiastica regula contineret." Es wird hier zum ersten Mal der Primat des Bischofs von Arles auf die Verleihung des Vikariats gestützt, da die delegatio und das delegatum officium, von denen Zosimus in seinem Schreiben an Patroclus von 418 spricht, sich nur auf die dem letztern aufgetragene Verwaltung des Bisthums Marseille bezieht. — Darnach ist *Hinschius*, I, 588 fg., zu berichtigen.

Vienne in zwei Metropolitansprengel, wies dem Bischof von Vienne die Bisthümer Valence, Genf und Grenoble, sowie das Bisthum Tarantasia in den graiischen Alpen zu, während er die acht andern Bisthümer der Provinz dem Bischof von Arles unterstellte.[1]) In dem uns erhaltenen Schreiben erwähnt zwar Leo nicht, dass Ravennius, wie sein Vorgänger, die gallischen Bischöfe zu Concilien zu berufen wieder berechtigt sei, doch sehen wir, Ravennius fortan diese Befugniss ausüben und zwar zunächst gerade im Interesse Leos. Im Jahre 451 versammelte der Bischof von Arles 44 Bischöfe um sich in Arles, um Leo die Zustimmung der gallischen Kirche zu seinem Auftreten der oströmischen Kirche gegenüber zu geben[2]), und Leo beeilte

---

[1]) Die Provinz der graiischen Alpen enthielt zwei Bisthümer, Tarantasia und Octodurum (Moutier en Tarantaise und Martigny). Dass sie keinen eignen Metropolitansprengel bildete, erklärt sich einfach daraus, dass ein Metropolit wenigstens drei Bisthümer unter sich haben muss, weil bei der Weihe eines Bischofs wenigstens drei Bischöfe sein müssen. In welchem Verbande das Bisthum Octodurum stand, ist nicht klar. Ohne Grund nimmt *Guérard*, p. 116 an, dass Tarantasia ursprünglich kirchliche Metropole gewesen sei; ebenso wenig begründet ist die Ansicht *de Marcas* (De Primatibus, § 74, p. 54), dass Octodurum auch nach 450 dem Bischof von Tarantasia untergeordnet gewesen sei. *Gelpke* (Kirchengeschichte der Schweiz, I, 94, 101) meint, das Bisthum von Octodurum habe im 4. Jahrhundert zu Mailand gehört, aber sein Beweis beruht nur darauf, dass der Bischof von Octodurum auf der Synode von Aquileja 381 anwesend war, der zahlreiche Bischöfe beiwohnten, die nicht Mailand untergeordnet waren. Zwischen 381 und 419 sei Octodurum zu dem Metropolitanbezirk von Lyon geschlagen worden, was aber ebenfalls unbewiesen ist. Die Ballerini halten es für wahrscheinlich, dass die Provinz der graiischen Alpen in kirchlicher Beziehung zwei verschiedenen gallischen Metropolitanbezirken zugetheilt war (II, 1049). Später, im 8. Jahrhundert, wurde Tarantasia zur Metropolis erhoben und ihm die Bisthümer Aosta, Maurienne und Sitten, wohin das Bisthum Octodurum verlegt worden war, unterstellt. Vgl. Gallia christiana, XII, 700, 732, 804.

[2]) *Ballerini*, I, 1107.

sich in den ersten Wochen des folgenden Jahres, ihnen und vor allen dem Ravennius seinen Dank auszusprechen.[1]) Wenige Jahre später (455) berief letzterer eine andere südgallische Synode, um die Streitigkeit zwischen dem Bischof von Fréjus und dem Kloster Lérins zu entscheiden.[2]) Indem Leo dem Bischof von Arles dieses Vorrecht zuerkannte, machte er um so entschiedener die Unterordnung der gallischen Kirche unter den römischen Bischof geltend. Den Bischof von Fréjus, der sich um Entscheidung einiger Fragen an ihn gewandt, weist er zunächst an seinen Metropoliten. In Fragen aber, welche die allgemein kirchliche Disciplin betreffen, könne ohne den Primaten nichts entschieden werden.[3])

Der Papst und die gallische Kirche.

So war die gallische Kirche mit Hilfe der Staatsgewalt und durch kaiserliches Gesetz dahingebracht, die kirchliche Obergewalt des Bischofs von Rom anzuerkennen. Die oberste richterliche und Gesetzgebungsgewalt des Papstes wurde im 5. Jahrhundert in Gallien nicht mehr bestritten und der Nachfolger Leos, Papst Hilarus, konnte, ohne Widerstand zu finden, geradezu eine Herrschaft über die gallische Kirche ausüben.

Als er im Jahre 461 den römischen Bischofsstuhl bestiegen hatte, brachte ihm der Bischofs von Arles seine Huldigung dar. „Denn der Sohn freut sich über die Ehre der Mutter und, da die römische Kirche die Mutter aller ist, so herrscht Freude bei uns, weil in solcher Verwirrung aller Dinge und solchem Verfall der Welt du über sie

---

[1]) Vom 27. Januar 452, *Jaffé*, n. 257; *Ballerini*, I, 1136.

[2]) *Mansi*, VII, 907.

[3]) Leo an Bischof Theodor von Fréjus vom 11. Juni 452, *Jaffé*, n. 263; *Ballerini*, I, 1173. „. . . in caussis quae ad generalem observantiam pertinent omnium domini sacerdotum, nihil sine primatibus inquiri.“

gesetzt bist, damit du die Völker in Gerechtigkeit richtest und alle Stämme auf Erden leitest.“ Die Kirche von Arles, welche immer von dem apostolischen Stuhl mit Auszeichnungen und Privilegien geschmückt worden sei, möge er auch fernerhin erhöhen.[1]) Der Papst nahm diese Unterwürfigkeit bereitwilligst an und, indem er dem Bischof von Arles die Befugniss, die gallischen Bischöfe zu einem Concil zu berufen, bestätigte, verlangte er auch von ihm, dass er die Pflichten eines päpstlichen Vikars in Gallien erfülle. Er stellte ihn zur Rede, dass er uneingedenk seiner Verpflichtung über schwere kirchliche Vergehen nicht nach Rom Bericht erstattet habe.[2]) Er befiehlt ihm, jährlich die Bischöfe Galliens zu einem Concil zu berufen, und schreibt ihm vor, durch die Metropoliten der einzelnen Provinzen den Bischöfen Zeit und Ort der Zusammenkunft anzeigen zu lassen. Er erklärt die Bischöfe für verpflichtet, sofern die Verhältnisse es erlauben, auf diesen Concilien zu erscheinen, welche Leontius in seinem Auftrage versammele.[3]) Diese Concilien sollen für die Aufrechthaltung der kirchlichen Vorschriften Sorge tragen, Streitigkeiten entscheiden u. s. w.; aber in allen wichtigen Fällen muss die Entscheidung des päpstlichen Stuhls eingeholt

[1]) Leontius an Papst Hilarus. *Thiel*, I, 138 sqq.

[2]) Hilarus an Leontius von Arles, vom 3. November 462. *Jaffé*, n. 329; *Thiel*, I, 140.

[3]) *Jaffé*, n. 330; *Thiel*, p. 144, vom 3. Dezember 462, an die Bischöfe der Provinzen Viennensis, Lugdunensis, Narbonensis I und II und Alpes Maritimä. c. 4: „Per annos itaque singulos ex provinciis, quibus potuerit congregari, habeatur episcopale concilium, ita ut opportunis locis atque temporibus secundum dispositionem fratris et coepiscopi nostri Leontii, cui sollicitudinem in congregandis fratribus delegavimus, metropolitanis per litteras ejus admonitis celebretur.“ — *Jaffé*, n. 334; *Thiel*, p. 152, von 464, an die Bischöfe derselben Provinzen: „...ut inexcusabilior quisquis tam necessarium et salubre constitutum nostrum negligendum putaret, appareat.“

werden.[1]) So behält sich der Papst die ausschliessliche Befugniss vor, über die Metropoliten die kirchliche Disciplinargewalt auszuüben. Der Bischof Rusticus von Narbonne hatte seinen Archidiakon Hermes zuerst zum Bischof von Béziers geweiht und, als ihn diese Stadt nicht aufnahm, zu seinem eignen Nachfolger auf dem Stuhle von Narbonne empfohlen. Unter Verletzung der kirchlichen Vorschriften wurde Hermes nach dem Tode des Rusticus Bischof von Narbonne. Durch den Bruder des Westgothenkönigs Theodorich II., dessen Gebiet damals schon die ganze Provinz Narbonensis I umfasste[2]), war dies dem Papste gemeldet worden, der sofort von Leontius von Arles darüber Bericht verlangte, um das Urtheil fällen zu können. Ehe der Bericht jedoch eintraf, waren schon zwei gallische Bischöfe in dieser Angelegenheit in Rom erschienen und in ihrer Anwesenheit hielt der Papst Hilarus eine römische Synode, in der er das Urtheil über Hermes verkündete. Derselbe sollte zwar Bischof von Narbonne bleiben, die Metropolitanrechte über die Provinz aber während seiner Lebzeiten von dem ältesten Bischof der Provinz ausgeübt werden.[3])

Wenige Jahre darauf hatte der Bischof von Vienne unter Missachtung der vom Papst Leo getroffenen Theilung der Provinz Viennensis in zwei Metropolitansprengel der zum Metropolitansprengel Arles gehörigen Stadt Die gegen den Willen der Bürgerschaft einen Bischof aufgedrängt und denselben geweiht. Der Burgunderkönig Gundioch,

---

[1]) *Jaffé*, n. 330; *Thiel*, p. 145: „In dirimendis sane gravioribus causis et quae illic non potuerint terminari, apostolicae sedis sententia consulatur."

[2]) Im Jahre 461 war die Hauptstadt Narbonne den Westgothen überliefert worden. Siehe *Pétigny*, II, 190. — *Dahn*, Die Könige der Germanen, V, 84.

[3]) Hilarus an die Bischöfe der südgallischen Provinzen vom 3. Dez. 462. *Jaffé*, n. 330; *Thiel*, p. 141 sqq.

der damals seine Herrschaft über Die ausgedehnt haben muss[1]), klagte darüber bei dem Papst. Dieser beauftragte den Bischof von Arles auf der von ihm zu berufenden Synode die Angelegenheit zu untersuchen und ihm darüber Bericht zu erstatten, damit er auf Grund desselben die Entscheidung fällen könne.[2]) Die gallische Synode sandte dem Papste durch den Bischof Antonius das Resultat ihrer Untersuchung und Hilarus verkündete auf einer römischen Synode das Urtheil über den Bischof Mamertus von Vienne. Derselbe verdiene eigentlich Amtsentsetzung, da er an die von Papst Leo sanktionirte Theilung der Metropolitansprengel Arles und Vienne sich nicht gebunden habe und da doch auch durch kaiserliches Gesetz verordnet sei, dass, was der römische Bischof zum Wohl der Kirche und zur Beseitigung von Verwirrung festgesetzt habe, in Ehrfurcht anzunehmen und unverbrüchlich zu halten sei; denn das dürfe niemals missachtet werden, was auf die kirchliche Vorschrift des römischen Bischofs und das Gesetz des Kaisers sich gründe.[3]) Doch wolle der Papst, um den Frieden

---

[1]) Ueber die damaligen Grenzen des burgundischen Reichs gehen die Meinungen weit auseinander. Siehe *Jahn*, Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens (1874), I, 478. Die Ansicht Jahns, dass damals die ganze Provinz Viennensis in den Händen der Burgunder gewesen sei, ist grundlos. Nur soviel kann aus dem gleich anzuführenden päpstlichen Schreiben geschlossen werden, dass die Burgunder damals über Die ihre Macht ausgedehnt hatten. Diese Stadt liegt übrigens nicht im Süden der Provinz Viennensis, wie *Jahn*, S. 477, meint, sondern im Nordosten und war das nördlichste der zum Metropolitansprengel Arles gehörigen Bisthümer. Später wurde sie auch mit Arles in kirchlicher Beziehung verbunden.

[2]) Hilarus an Leontius von Arles, vom 10. October 463. *Jaffé*, n. 331; *Thiel*, p. 146: „. . . ut quod sancto Spiritu dictante est faciendum, ad comprimendos conatus illicitos ordinemus."

[3]) Hilarus an die südgallischen Bischöfe, vom 25. Februar 464. *Jaffé*, n. 332; *Thiel*, p. 148: „. . . quia Christianorum quoque principum lege decretum est, ut quidquid ecclesiis earumque rectoribus pro

aufrecht zu erhalten, Gnade für Recht ergehen lassen. Wenn aber Mamertus noch einmal einen Versuch mache, in die Befugnisse des Bischofs von Arles einzugreifen, so werde der Papst ihm auch die vier Bisthümer entziehen, die bisher noch zu dem Sprengel von Vienne gehört haben. Der der Stadt Die aufgedrängte Bischof solle von Leontius von Arles nachträglich bestätigt und noch einmal geweiht werden.

Auch in andern Fällen wurde von den gallischen Bischöfen die Entscheidung des Papstes eingeholt, um Streitigkeiten, die zwischen ihnen ausgebrochen waren, endgiltig zu entscheiden. Zu der Provinz Alpes Maritimä gehörte der Stadtbezirk Cemelenum (Cimiez), dessen Bischof also dem Metropoliten von Embrün untergeordnet war. Der Bischof von Aix, Metropolit der Provinz Narbonensis II, suchte das Bisthum Cemelenum mit seiner Provinz zu vereinigen und hatte von Hilarus eine Entscheidung erwirkt, die seine Ansprüche darauf bestätigte.[1]) Der Bischof Ingenuus von Embrün jedoch beruhigte sich hierbei nicht. Da, wie es scheint, der Bischof von Aix, gestützt auf die päpstliche Entscheidung, einen Bischof von Cemelenum bestätigt und geweiht hatte, so liess Ingenuus einen andern Bischof in dem in dem Stadtbezirk von Cemelenum liegenden Castellum Nicäense (Nizza) wählen und weihte ihn,

---

quiete omnium Domini sacerdotum atque ipsius observantia disciplina in conferendis confusionibus apostolicae sedis antistites suo pronuntiassent examine, veneranter accipi tenaciterque servari cum suis plebibus caritas vestra cognosceret; nec unquam possent convelli, quae et sacerdotali ecclesiastica praeceptione fulcirentur et regia."

[1]) Hilarus an Leontius von Arles 463—465. *Jaffé*, n. 337; *Thiel*, p. 152. Der Papst nennt nur den Bischof Auxanius, ohne seinen Bischofssitz anzugeben. Jedoch ist es wahrscheinlich, dass er Bischof von Aix gewesen ist. Vgl. *de Marca*, De Primatibus, § 73, p. 54; *Baluzius*, c. 34, § 11, p. 578; *Ballerini*, II, 1049; Gallia christiana, III, 1273.

um die Rechte der Metropolitankirche von Embrün über das Bisthum zu behaupten und der Anmaassung des Bischofs von Aix entgegenzutreten. Er bat den Papst um eine nochmalige Untersuchung der Angelegenheit und, da er den Nachweis erbrachte, dass sein Gegner die frühere päpstliche Entscheidung erschlichen habe, so nahm sie Hilarus zurück, erkannte die Zugehörigkeit des Bisthums Cemelenum zur Provinz Embrün an und befahl die Wiedervereinigung von Nizza und Cemelenum unter einem Bischof, da die Theilung eines Bisthums sich nicht gezieme.[1])

Selbst geringere Zwistigkeiten, wie die, ob einige Ortschaften zu dem einen oder dem andern Bisthum gehörten, wurden dem Papste vorgetragen und sein Urtheil erwartet, so dass Hilarus sich genöthigt sah, die gallischen Bischöfe daran zu erinnern, dass er nur die wichtigern Angelegenheiten seiner Entscheidung vorbehalten habe, dass aber diese geringfügigen Streitsachen von dem Concil, das der Bischof von Arles in seinem Auftrag jährlich abzuhalten habe, zu beenden seien.[2])

Aus diesen angeführten Beispielen ergibt sich, dass der Papst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, in den letzten Jahrzehnten der römischen Herrschaft, als schon ein Gebiet nach dem andern in die Hände der arianischen Barbaren fiel, eine kaum beschränkte Disciplinargewalt über die Kirche und die Bischöfe Galliens ausübte. Wich-

[1]) *Jaffé*, n. 337. Schon Leo I. scheint in die Streitigkeiten zwischen Aix und Embrün über das Bisthum Cemelenum eingegriffen und sich zu Gunsten des Bischofs von Embrün ausgesprochen zu haben. Das Schreiben des Hilarus, die einzige Quelle unserer Kenntniss, ist sehr unklar abgefasst und lässt manche Fragen unbeantwortet.

[2]) Hilarus an die südgallischen Bischöfe vom 3. Dezember 462. *Jaffé*, n. 330; *Thiel*, p. 146, c. 6: „Sed moderaminis apostolici memores, fraternitati vestrae querelam ipsius remisimus audiendam: ut in vestro conventu ea, quae a nobis sperata sunt, allegentur et quae ecclesiasticis regulis congruerant, decernantur.“

tigere Erkenntnisse scheint er meist auf einer römischen Synode, die aus Bischöfen der suburbicarischen Provinzen bestand, verkündet zu haben auf einen Bericht des Bischofs von Arles und des südgallischen Concils hin. Der Angeklagte selbst wurde, wenigstens soweit unsere Nachrichten reichen, in keinem dieser Fälle gehört; Hilarus würde, wenn dies der Fall gewesen wäre, es sicherlich angeführt haben.

Der Papst hatte die Bildung eines südgallischen, von Rom unabhängigen Primats verhindert, er hatte die Metropolitanverfassung, zum Theil gegen den Willen der Metropolitane selbst, aufrecht erhalten; er hatte andererseits aber sich in dem Bischof von Arles, dessen Vorrang vor den gallischen Kirchen er anerkannte, einen Stellvertreter geschaffen, der kraft seines Auftrags den von den arianischen Barbaren umdrängten und in politischer Beziehung von Rom losgelösten gallischen Bischöfen einen Halt und Vereinigungspunkt bieten und ihre kirchliche Verbindung mit Rom aufrecht erhalten konnte. Es wird hiervon noch weiterhin die Rede sein müssen.

Als das römische Reich zusammenbrach und damit das äussere Band, welches bisher die Bischöfe der ganzen christlichen Welt zu einer Einheit unter dem Kaiser verknüpfte, sich löste, da schien auch der Verfassungsbau der katholischen Kirche im Abendlande vollendet zu sein. Die abendländische Kirche hatte sich selbst ein kirchliches Oberhaupt geschaffen, dem sie sich bereitwillig unterwarf, um in den Stürmen der Völkerwanderung, die über das weströmische Reich dahinbrausten, in dem römischen Bischof den Schutz und die Einheit zu finden, die ihr der römische Kaiser nicht mehr gewähren konnte. In dem Jahrhundert, das seit dem Concil von Sardika verflossen, hatten die römischen Bischöfe zu dem ehrenvollen Vorrang, der ihnen als den Bischöfen der Reichshauptstadt vor den

andern Bischöfen zugestanden worden war, die oberste richterliche Gewalt in der Kirche sich erworben, sie hatten, unterstützt von der kaiserlichen Gewalt, die Herrschaft über die Kirche sich errungen. Die Kirche leistete ihnen Gehorsam und, soweit noch die kaiserliche Macht reichte, waren die Beamten verpflichtet, jeden Widerstand gegen ihre Vorschriften mit weltlicher Gewalt zu brechen. Die Herrschaft des römischen Kaisers fiel, die Herrschaft des römischen Bischofs schien in der katholischen Kirche des Abendlandes fest begründet. Aber allerdings war der Fortbestand der katholischen Kirche im Abendland damals selbst bedroht. Der Westen Europas war in Gefahr eine Beute der arianischen und heidnischen Barbaren zu werden.

Kapitel IX.

Die katholische Kirche in den arianischen Reichen Galliens.

I. Die katholische Kirche in Gallien unter westgothischer Herrschaft.

Rückblick und Resultate.

In den anderthalb Jahrhunderten, innerhalb welcher die christliche Religion seit ihrer Anerkennung durch Constantin die römische Welt völlig erobert und die alte heidnische Staatsreligion wenigstens in ihrem äussern Kultus verdrängt hatte, waren auch die Verfassung der Kirche und die rechtlichen Normen ihres Lebens unter dem Schutz der kaiserlichen Gewalt auf den Grundlagen, welche schon in den ersten Jahrhunderten errichtet worden waren, weiter entwickelt und ausgebaut worden. In den vorhergehenden Kapiteln ist diese Entwickelung in ihren Hauptzügen vorgeführt worden. Es haben sich daraus insbesondere folgende Sätze ergeben:

1) Das Laienelement war mehr und mehr zurückgedrängt und von jedem Antheil an der Verwaltung der Kirche entfernt. Nur noch an einem, allerdings sehr wichtigen Punkt hatten die Laien ihre alten Befugnisse gewahrt. Der Bischof wurde von ihnen in Gemeinschaft mit dem Klerus gewählt; allerdings unter Bestätigung des Metropoliten und der Provinzialbischöfe. Wurde

vielfach auch thatsächlich dieses Wahlrecht wenig beachtet und den Städten auch gegen den Willen der Bürgerschaft ein Bischof aufgedrängt, so blieben doch die Versuche, das Wahlrecht durch Concilienbeschluss zu beschränken, erfolglos. Das Wahlrecht, dessen Ausübung wenig geordnet war, gab immerhin den städtischen Aristokratien einen bedeutenden Einfluss auf die kirchliche Verwaltung. Durch das Wahlrecht der Laien konnte es geschehen, dass im 5. Jahrhundert das Bischofsamt zu dem Abschluss einer in den höchsten Staatsämtern verbrachten Laufbahn wurde und die Besetzung des bischöflichen Stuhls nicht sowohl nach kirchlichen als nach politischen Gesichtspunkten erfolgte.

2) Innerhalb der einzelnen kirchlichen Sprengel, die mit den Stadtgebieten zusammenfielen, war die kirchliche Gewalt in die Hände des Bischofs gelegt, der mit eben solcher Machtvollkommenheit in geistlichen Dingen Klerus und Laien beherrschte, wie er alle äussern Verhältnisse der Kirche leitete und verwaltete. Der Klerus in seinen verschiedenen Abstufungen war gänzlich von ihm abhängig, indem seine Mitglieder ihren Lebensunterhalt in der Regel ausschliesslich aus dem Kirchenvermögen bezogen, das letztere aber dem unbeschränkten Verfügungsrecht des Bischofs unterstand. Je mehr das Vermögen der einzelnen bischöflichen Kirchen wuchs, um so grösser wurde auch die Macht, welche der Bischof über den Klerus und die untern Schichten der Bevölkerung auszuüben vermochte. Der Bischof war nicht nur der hohe Geistliche, der allein berechtigt war, im Auftrage Gottes den Segen in der Kirche zu ertheilen, durch die Taufe in die Kirche aufzunehmen, der allein die Excommunication aussprechen und die Busse auferlegen konnte, der aber auch allein nach vollbrachter Busse den reumüthigen Sünder wieder in die Kirchengemeinschaft zulassen konnte, der Bischof war auch, in vielen Städten wenigstens, im Besitze des grössten Vermö-

gens. Während die Bevölkerung mehr und mehr verarmte, wuchs der kirchliche Reichthum. Es war dadurch den Bischöfen ermöglicht, in Zeiten der Noth der Bevölkerung in grossartiger Weise Unterstützung zu gewähren, die in die Hände der Barbaren gefallenen römischen Gefangenen massenweise zu befreien, durch Errichtung von Kranken- und Armenhäusern eine Armenpflege ins Leben zu rufen, wie sie wenigstens in dieser Art dem Heidenthum unbekannt gewesen war. Es war durch diesen grossen Reichthum aber andererseits den Bischöfen auch ermöglicht, sich mit Schaaren von Bewaffneten zu umgeben und in dem der Auflösung entgegengehenden Reiche, in dem sich schon alle Bande der staatlichen Ordnung lockerten, in Streifzügen benachbarte Städte zu überfallen, bald um der Bürgerschaft einen Bischof aufzudrängen, bald um einen Bischof seines Sitzes zu berauben. Je ohnmächtiger die staatlichen und städtischen Organe waren, um so mehr ergab es sich gleichsam von selbst, dass der Bischof thatsächlich die Stadt beherrschte, wenn ihm auch noch nicht, wie später im oströmischen Reiche, gesetzlich eine Aufsicht über die gesammte städtische Verwaltung übertragen worden war.[1])

---

[1]) Es ist ein, insbesondere bei französischen Schriftstellern weitverbreiteter Irrthum als sei im 5. Jahrhundert auch im weströmischen Reich der Bischof gesetzlich mit der städtischen Verwaltung betraut worden und an Stelle des defensor getreten (siehe z. B. *Fauriel*, Histoire de la Gaule méridion., I, 370). Doch findet sich dieser Irrthum auch noch in neuern deutschen Werken, wie z. B. bei *Friedrich*, Kirchengeschichte Deutschlands, II, 45, der geradezu sagt: „Eine der weitgreifendsten Neuerungen hinsichtlich des Instituts der Curie war aber, dass mit dem Amte eines Defensor anfänglich der Bischof concurrirte, schliesslich in den bischöflichen Städten dasselbe allein in den Händen hatte, also der Chef der Curie geworden war.“ Im weströmischen Reich hatten der Bischof und die Geistlichkeit nach der Constitution des Kaisers Honorius von 409 neben den Honorati, Possessoren und Curialen nur sich an der Wahl der Defensoren

3) Die Bisthümer einer Provinz waren in dem Metropolitanverband vereinigt. Die auf der Synode vereinigte Gesammtheit der Provinzialbischöfe führte die Aufsicht über die bischöfliche Verwaltung, übte die Disciplinargewalt über den Bischof aus, erliess Vorschriften über das religiöse Leben und die kirchlichen Verhältnisse, welche wenigstens innerhalb der Provinz als zu befolgende Normen galten. Weder Klerus noch Laien hatten auf den Metropolitansynoden eine Vertretung. Die Aristokratie der Bischöfe war es, die ihre einzelnen Mitglieder selbst überwachte, und gegen den Missbrauch der bischöflichen Gewalt war nur in der Berufung an die Gesammtheit der Bischöfe der Provinz ein kirchliches Schutzmittel gegeben. Dem Bichof der Hauptstadt der Provinz, dem Metropolitan, fielen einige besondere Befugnisse in Bezug auf Berufung und Leitung der Synode wie in Bezug auf die Vertretung des Metropolitanverbands zur Zeit, wo die Synode nicht versammelt war, zu. Er nahm die erste Stelle unter den Bischöfen der Provinz ein.

4) Der Kaiser war, sobald er die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben hatte, der Kirche mit dem Anspruch gegenüber getreten, dass ihm, wie in allen weltlichen Dingen, so auch in allen kirchlichen eine unumschränkte Gewalt zukomme, und dass die Bischöfe, wie alle Angehörigen des Reichs ihm einen unbedingten Gehorsam zu zollen haben. Wenn die Kaiser, kirchlichen Einflüssen nachgebend, eine immer sich steigernde Bedrückung und Verfolgung der ketzerischen Sekten und der Anhänger der alten heidnischen Religion ins Werk setzten, so mussten auch die von ihnen berufenen und zum

---

zu betheiligen (c. 8, Cod. Just., I, 55). Weitergehende Befugnisse sind den Bischöfen erst durch Justinian ertheilt worden; die betreffenden Gesetze sind aber im Frankenreich niemals in Geltung getreten.

Theil geleiteten grossen Concilien nach ihrem Willen und unter ihrem unmittelbaren Einfluss die wichtigsten Glaubensstreitigkeiten entscheiden. In alle Gebiete des kirchlichen Lebens griffen die Herrscher der Welt mit ihrer Gesetzgebung ein und übten kraft ihrer kaiserlichen Vollgewalt da, wo es ihnen gut dünkte, auch kirchliche Verwaltungsakte aus. Diese kaiserliche Macht über die Kirche, ihre Lehre und ihre Verwaltung wurde jedoch von den Bischöfen nur insoweit anerkannt, als der Kaiser die rechtgläubige Lehre bekannte, schützte und ihre Anhänger mit Vorrechten ausstattete. Die Bischöfe erkannten dem Kaiser die Macht zu, kirchliche Gesetze zu erlassen, die Lehre festzustellen, an der Verwaltung der Kirche sich zu betheiligen, aber nur unter dem stillschweigenden Vorbehalt, dass der Kaiser diejenigen Glaubenssätze für die orthodoxen erkläre, welche der Bischof bekannte. Seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts tritt jedoch mehr und mehr eine Verschiedenheit hervor in der Stellung, welche die Kirche in der westlichen und in der östlichen Hälfte des Reichs dem Kaiser gegenüber einnimmt. Während im Osten die Kirche fast jedes Gefühl der Selbständigkeit verliert und bald einem vollendeten Cäsaropapismus verfällt, befreit sich die Kirche im Abendland in immer höherem Grade von jeder Beeinflussung durch die kaiserliche Gewalt.

Je schwächer die kaiserliche Regierung wird, je machtloser das abendländische römische Reich den herandrängenden Barbaren gegenüber sich zeigt, je rascher sich die einzelnen Schattenkaiser aufeinander folgen, um so selbständiger tritt die Kirche auf, um so weniger zeigt sie sich bereit, dem Willen des Kaisers und den Beschlüssen der unter seinem Einfluss stehenden Concilien sich zu fügen, so fern dieselben mit ihren Ansichten oder Wünschen nicht in Einklang standen. Denn schon ist die Kirche zu der Behauptung gelangt, dass das Priesterthum nicht nur un-

abhängig von jeder irdischen Gewalt, sondern dass das Priesterthum auch der kaiserlichen Macht übergeordnet sei. Die kaiserliche Gewalt hat der Kirche zu dienen, nicht sie zu beherrschen.

5) Aber auch in dem schwachen weströmischen Reich konnte die Kirche, wenn sie auch der Beeinflussung des Kaisers in rein kirchlichen Dingen sich erwehrte, in ihren weltlichen Verhältnissen dem staatlichen Recht und dem staatlichen Gericht sich nicht entziehen. Constantin hatte die Kirche und ihre Diener mit grossen, weitreichenden Privilegien ausgestattet, seine Nachfolger hatten dieselben zum Theil noch erweitert. Seitdem aber die Kirche die gesammte Bevölkerung des römischen Reichs in ihren Schooss aufgenommen hatte und die Grenzen der Kirche fast mit den Grenzen des Reichs zusammenfielen, mussten die grossen Vorrechte, die der Kirche verliehen waren, die Befürchtung erwecken, dass die Kirche, von den staatlichen Lasten befreit, über die Gerichtsbarkeit der weltlichen Gerichte sich erheben und den Staatsorganismus selbst zersprengen könne. Constantin der Grosse hatte den Bischöfen eine wirkliche Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten gewährt. Am Ende des 4. Jahrhunderts wurde diese Gerichtsbarkeit der Bischöfe aufgehoben und ihnen nur für die Ausübung der schiedsrichterlichen Thätigkeit ein Privilegium gewährt.[1]) Kaiser Constantius hatte im Jahre 355 die Bischöfe von der Criminalgerichtsbarkeit der weltlichen Gerichte befreit und die Aburtheilung ihrer Verbrechen den Concilien zugewiesen. Es ist früher nachgewiesen worden, dass seit dem Ende des 4. Jahrhunderts die Bischöfe wiederum der weltlichen Strafgerichtsbarkeit unterworfen waren.[2]) Der

---

[1]) Siehe oben S. 299.

[2]) Siehe oben S. 306 fg.

unberechtigten Einmischung des Klerus in die Strafrechtspflege zu Gunsten der Angeklagten, Verurtheilten und Gefangenen traten die Kaiser seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in wiederholten Gesetzen mit strenger Strafandrohung entgegen.[1]) Das Grundeigenthum der Kirche war zwar niemals völlig von der Tragung der Grundsteuer befreit worden, jedoch war der Kirche schon früh die Last der an Grund und Boden haftenden Frohndienste für öffentliche Zwecke abgenommen worden; seit dem Ende des 4. Jahrhunderts blieb sie auch von den ausserordentlichen Zuschlägen zu der Grundsteuer verschont. Im 5. Jahrhundert dagegen wurden der Kirche diese Privilegien entzogen und im Jahre 441 das Grundeigenthum der Kirche allen staatlichen Lasten unterworfen.[2]) Die Befreiung der Geistlichen von der Gewerbesteuer, die schon im Jahre 399 von Kaiser Arcadius auf den Fall beschränkt wurde, dass die Kleriker nicht gewerbmässigen Handel treiben, wurde von Kaiser Valentinian III. im Jahre 452 gänzlich aufgehoben.[3])

So waren die Kirche und die Geistlichen der Gerichtshoheit und der Steuerhoheit des Staats untergeben und die gemeinrechtlichen Bestimmungen fanden auf sie fast ausnahmslose Anwendung. Während im Mittelalter die Kirche sich befreite von Gerichts- und Steuergewalt des Staats und damit überhaupt von dem Staatsverband sich löste und den staatlichen Organismus untergrub, ordnete das römische Reich noch in den Jahrzehnten seiner langsamen Auflösung auf das entschiedenste die Kirche dem Staatsverbande ein und entzog ihr jede Ausnahmestellung in Bezug auf Gerichtsbarkeit und Steuerpflicht.

6) Indem die christliche Religion zur Staatsreligion

---

[1]) Siehe oben S. 311 fg.
[2]) Siehe oben S. 232.
[3]) Siehe oben S. 171.

erklärt, die christliche Kirche in ihrer Organisation vom Staat anerkannt wurde, empfing die Kirche zugleich die Möglichkeit, auch äusserlich als ein einheitlicher Organismus aufzutreten. Der Kaiser selbst, der eine oberherrliche Gewalt über die Kirche in Anspruch nahm, war das Organ dieser Einheit, welches allen einzelnen Diöcesen und Provinzen gemeinsame, gleichmässige Normen für die Verwaltung der Kirche ertheilte und sich berechtigt hielt, in alle ihre Verhältnisse nach Belieben einzugreifen. Der Kaiser hatte aber auch ein reinkirchliches Organ jener äussern Einheit geschaffen, indem er in dem von ihm berufenen ökumenischen Concil der gesammten Kirche eine Vertretung gab. Indessen waren die ökumenischen Concilien, obgleich anerkannt wurde, dass ihre dogmatischen Beschlüsse vom heiligen Geist den Bischöfen eingegeben wurden, in der Regel nur ein Werkzeug in der Hand des Kaisers. Der Kaiser allein konnte sie berufen, er leitete sie durch seine Kommissare, unter seinem Einfluss wurden die Beschlüsse gefasst. Ihm wird von dem Concil selbst ein priesterlicher Charakter zugesprochen, ja es wird geradezu erklärt, dass er von dem heiligen Geist erleuchtet, mit göttlicher Inspiration begabt sei.[1]) Aber diese ökumenischen Concilien, die als Vertretungskörper der gesammten Kirche gelten, waren thatsächlich nur ein sehr unvollkommenes Organ der kirchlichen Einheit. Sie waren fast nur von orientalischen Bischöfen besucht; die ganze westliche Hälfte des römischen Reichs war entweder gar nicht oder nur durch einige wenige Bischöfe vertreten.[2]) Seit der Theilung des Reichs unter die

[1]) Siehe oben S. 67 fg.

[2]) In Nicäa waren unter 318 Bischöfen 5 aus dem Abendlande; dazu kamen noch die beiden päpstlichen Legaten. In Constantinopel (381) befanden sich nur 186 orientalische Bischöfe. Auf dem dritten ökumenischen Concil zu Ephesus waren 198 orientalische Bischöfe. Auf

Söhne Theodosius des Grossen entfremdete sich die Kirche des Abendlandes mehr und mehr von der unter dem unmittelbaren Einfluss des oströmischen Kaisers stehenden Kirche des Morgenlandes. Die Einwirkungen, welche von Constantinopel auf die westliche Häfte des Reichs geübt werden konnten, waren nur geringfügig. Die weströmischen Kaiser aber waren nicht in der Lage, der Kirche ihres Reichstheils einen Mittelpunkt zu geben, für sie ein Organ der Einheit zu bilden.

7) An die Stelle des Kaisers trat der Bischof von Rom. Der Ehrenvorrang, der ihm seit Alters vor allen Bischöfen der Christenheit zuerkannt worden, hatte dahin geführt, dass der römische Bischof auch eine ihm von Christus verliehene Obergewalt über die gesammte Kirche beanspruchte und, wenn es ihm auch selbst in dem abendländischen Reich nicht überall gelang diesen Anspruch durchzusetzen, so hatte er seit der Mitte des 5. Jahrhunderts doch in Italien, Illyrien und Gallien Anerkennung gefunden. Wir haben gesehen, wie die in Gallien gemachten Versuche, der gallischen Kirche in einem auf eignem Rechte ruhenden Primate einen Mittelpunkt und damit ein Organ der äussern Einheit zu schaffen, scheiterten. Die Noth der Zeit drängte mehr und mehr dazu, dass die einzelnen kirchlichen Kreise sich zusammenschlossen und in Anlehnung an eine allgemein anerkannte Autorität die Widerstandskraft gegen die drohenden Gefahren suchten. Diese Autorität war gegeben in dem Bischof von Rom. Seit des Mitte des 5. Jahrhunderts erscheint Rom als das Haupt der Kirche in Gallien. Die gallischen Bischöfe unterwarfen sich seiner Aufsicht, seiner Disciplinargewalt, seiner Gesetzgebung.

---

dem Concil von Chalcedon waren aus dem Abendland nur zwei Bischöfe aus Nordafrika anwesend.

Auflösung des weströmischen Reichs.

Dies sind die Grundzüge der Verfassung der Kirche in Gallien zur Zeit, als der letzte Kaiser des weströmischen Reichs von einem glücklichen deutschen Heerführer des Thrones entsetzt und in die Verbannung geschickt, als das weströmische Reich thatsächlich aufgelöst wurde. In Gallien war das der römischen Herrschaft noch unterworfene Gebiet schon vorher auf einen geringen Rest zusammengeschmolzen, wenn auch die germanischen Könige, die neue Reiche zu gründen im Begriff standen, die Majestät des römischen Reichs noch formell anerkannten. Das ganze, im Westen von der Rhone, im Norden von der Loire begrenzte Gebiet war von dem grossen Westgothenkönig Eurich zu einem mächtigen Reich vereinigt worden. Der Osten war von den Burgundern eingenommen, deren Reich in der Provinz Viennensis gegen das Westgothenreich seine schwankende Grenze hatte. Von dem östlichsten Theil von Südgallien hatten bald nach dem Sturze des weströmischen Reichs die Ostgothen Besitz ergriffen. Im Norden waren die Franken seit der Mitte des Jahrhunderts immer weiter vorgedrungen und nur in dem Lande zwischen Loire, Somme und Maas auf beiden Seiten der Seine konnte sich noch ein Jahrzehnt ein römischer Feldherr als letzter Vertreter des römischen Weltreichs auf einem verlorenen Posten halten.

War die Verdrängung der römischen Herrschaft aus Gallien auch nur nach und nach erfolgt, so musste nun doch die welthistorische Thatsache, dass das römische Reich im westlichen Europa aufgehört hatte zu existiren, von den tiefgreifendsten Folgen für die Verfassung und die rechtliche Stellung der katholischen Kirche in Gallien sein.

Schon seit Jahrzehnten waren der Süden und Osten Galliens, seit wenigen Jahren auch das Centrum des Landes in den Händen der Westgothen und Burgunder. Die reichen, zum Theil noch stark bevölkerten Lande gehorch-

ten den barbarischen Völkerschaften und ihren Königen. Die katholische Geistlichkeit und die katholischen Gläubigen mussten dem arianischen Herrschern sich beugen. Doch war immer noch die Verbindung mit der kaiserlichen Regierung in Ravenna, mit Rom aufrecht erhalten worden. Die fast ununterbrochenen Kämpfe zwischen den Barbaren und den römischen Heeren liessen den verworrenen Zustand als einen unentschiednen, vielfach als einen vorübergehenden erscheinen. Die katholischen Bischöfe konnten immer noch hoffen, dass durch die Gnade Gottes den römischen Waffen noch einmal der Sieg verliehen werde, dass noch einmal ein Feldherr wie Aetius die römische Herrschaft und damit die katholische Kirche gegen die andrängenden Barbaren und Ketzer retten werde. Nach dem Fall des Westreichs dagegen galt es, in ein geordnetes Verhältniss zu den arianischen Königen zu treten und unter der ketzerischen Herrschaft soviel wie möglich die Interessen der katholischen Kirche zu wahren.

Duldsamkeit der arianischen Westgothen.

Es ist eine interessante, jetzt allgemein anerkannte Thatsache, dass die Westgothen, trotz der feindseligen Haltung, welche viele katholische Bischöfe gegen sie einnahmen, von ihrem ersten Auftreten in Gallien an bis auf König Eurich (466—484) der katholischen Religion völlige Duldung gewährten und die Ausübung des katholischen Kultus nicht beeinträchtigten.[1]) Die Verfassung der Kirche wurde nicht dadurch berührt, dass thatsächlich Arianer das Land beherrschten. Der Metropolitanverband wurde nicht gestört, auch wenn die zu ihm gehörenden Bisthümer theils unter westgothischer Herrschaft standen, theils noch von ihr befreit waren. Die Concilien wurden

[1]) *Dahn*, Könige der Germanen (1872), VI, 369 fg.

nach wie vor gehalten und unbehindert konnte der Bischof von Arles kraft der ihm vom römischen Bischof ertheilten Vollmacht die Bischöfe Südgalliens um sich versammeln. Katholische Priester, wie Salvian, zeigen, wenn auch keine Hinneigung zu der arianischen Ketzerei, doch eine freundliche Gesinnung für das gothische Volk. Sie entschuldigen dessen Ketzerei und anerkannten seine wahre Frömmigkeit. Die Ketzerei der Gothen sei aus Unkenntniss des wahren Glaubens hervorgegangen. Sie sind Ketzer, aber sie wissen es nicht; nicht aus Hass, sondern aus Liebe zu Gott.[1]) Sie werden den Römern als nachahmenswerthes Beispiel vorgeführt. Denn was nütze die wahre Lehre, wenn sie nicht befolgt werde. Ob die Ketzer wegen ihres Irrthums gerichtet werden, das wisse nur Gott. Die Verdammniss der Lasterhaften dagegen, auch wenn sie den rechten Glauben bekennen, sei sicher.[2])

Am Hofe Theodorichs II. (453—466) versammelten sich die vornehmsten Römer und Apollinaris Sidonius verherrlichte seine Toleranz, seine Bildung, seine Herrschertalente.[3]) Die Verbindung der katholischen Kirche mit dem römischen Bischof wurde nicht nur nicht gestört, sondern anerkannt und von den Gothen selbst das Einschreiten des Papstes gefordert, um Verletzungen der kirchlichen Verfassung innerhalb des gothischen Gebietes zu bestrafen und Streitigkeiten der Bischöfe zu entscheiden. Der Bruder des Königs, Friedrich, sandte im Jahre 461 einen Diakon mit einem

---

[1]) *Salvian*, De Gubernatione Dei, V: „Errant ergo, sed bono animo errant, non odio, sed affectu Dei, honorare se dominum atque amare credentes. Quamvis non habeant rectam fidem, tamen hoc perfectam Dei aestimant caritatem."

[2]) „. . . Qualiter pro hoc ipso falsae opinionis errore in die judicii puniendi sunt, nullus potest scire nisi judex . . . . ignosci aliquatenus ignorantiae potest; contemptus veniam non meretur."

[3]) Apoll. Sid., Ep. I, 2 (p. 466).

Schreiben an Papst Hilarus, um ihn von der widerrechtlichen Besetzung des Bischofsstuhls von Narbonne zu benachrichtigen und Abhilfe zu verlangen, und der Papst thut sofort die nöthigen Schritte, um der Aufforderung „seines Sohnes“, des ketzerischen Prinzen, nachzukommen.[1])

Bedrängung der Kirche durch König Eurich.

Das Verhältniss der Westgothen zu der katholischen Kirche änderte sich jedoch unter Eurich. Im Jahre 470 auf 471 begann der kriegerische Fürst seine Angriffe auf die noch römischen Lande in Gallien und erst nach fünfjährigem Kampfe musste Rom im Jahre 475 das ganze Gebiet bis an die Loire und die Rhone an den glücklichen Eroberer abtreten. Während dieses Krieges aber hatten die Bischöfe fast überall den Mittelpunkt des Widerstands gegen die Westgothen gebildet und durch Wort und That zum Kampf und zur Vertheidigung angefeuert. Der Krieg nahm dadurch vielfach den Charakter eines Religionskrieges an. Eurich sah sich genöthigt, um den ihm von den Bischöfen entgegengesetzten Widerstand zu brechen und zu beseitigen, zu gewaltthätigen Mitteln zu greifen. Ob dieses entschiedene Auftreten der Bischöfe, dieses Eingreifen in den Kampf selbst veranlasst war durch den Hass, den Eurich gegen den Katholizismus an den Tag legte, und durch die Befürchtung vor Verfolgungen und Gefahren, denen sie unter der Herrschaft eines glaubenseifrigen arianischen Herrschers ausgesetzt würden, oder aber ob Eurich erst durch den Widerstand der Bischöfe zu seiner feindseligen Haltung gegen die katholische Kirche gereizt wurde, muss dahingestellt bleiben. Die Katholikenverfolgung unter Eurich nur aus politischen Motiven herzuleiten, wie

---

[1]) Papst Hilarus an Bischof Leontius von Arles vom 3. Nov. 462 (*Jaffé*, n. 329; *Thiel*, I, 140). „. . . Johannes diaconus, qui a magnifico viro filio nostro Fritherico litteris suis nobis insinuatus est.“ — Vgl. oben S. 494.

dies neuerdings meistens geschieht, geht jedenfalls zu weit, da die Zeugnisse, welche Eurich geradezu religiösen Fanatismus zuschreiben, nicht ohne weiteres beseitigt werden können.[1]) Die wichtigsten Massregeln, die Eurich ergriff, bestanden darin, dass er die Bischöfe, welche gegen ihn aufgetreten waren, verbannte und verbot, die durch den Tod erledigten Bischofssitze wieder zu besetzen. So wurde nach der Einnahme von Clermont der Bischof Apollinaris Sidonius in der Festung Livione bei Carcassone internirt; ähnliches Schicksal wie ihn traf die Bischöfe Crocus und Simplicius.[2]) Das Verbot, die erledigten Bischofssitze wieder zu

Verbot, erledigte Bisthümer zu besetzen.

---

[1]) Es kommt hier insbesondere der häufig citirte Brief des *Apollinaris Sidonius*, Ep. VII, 6 in Betracht. Sidonius spricht sich allerdings in leidenschaftlicher und vielfach gewiss übertreibender Weise aus. Seine bestimmte Aussage aber, dass Eurich von religiöser Feindschaft gegen die katholische Kirche erfüllt gewesen und dass dieses Motiv auf seine Politik eingewirkt habe, lässt sich nicht, wie dies *Dahn*, Könige, VI, 370, thut, als „eine Deklamation frommen Hasses" abfertigen. Dass der Minister Eurichs, Leo, ein Katholik war, steht damit nicht in Widerspruch; wir wissen, dass Leo, um den Willen seines Herrn zu erfüllen, auch vor der Zerstörung katholischer Kirchen nicht zurückschreckte. Nach der Legende, die Gregor von Tours erzählt, wurde er desshalb mit Blindheit geschlagen. *Gregor. Tur.*, De Gloria martyrum, I, c. 92 (ed. *Ruinart* [1699], p. 825).

[2]) *Apoll. Sidon.*, Ep. VIII, 3; Ep. VII, 6. Auf die Autorität von *Sirmond* (p. 594) hin wird Crocus in der Regel zum Bischof von Nimes gemacht; z. B. von *Dahn*, VI, 371. Die Behauptung Sirmonds ist aber gänzlich unerwiesen, wie Gallia Christiana, VI, 427, dargethan ist. Die Missverständnisse und Uebertreibungen *Gregors von Tours* (Hist., II, c. 25), dessen Quelle *Apoll. Sid.*, VII, 6, bildete, sind schon mehrfach wiederlegt und auf das richtige Maass zurückgeführt worden. Neustens wieder von *Dahn*, a. a. O. Die Verbannung und Hinrichtung zahlreicher Bischöfe Südgalliens durch Eurich, von welchen die französischen Lokalhistoriker und, ihnen folgend, zahlreiche kirchenhistorische Werke berichten, sind alle unerwiesen. So sollen die Bischöfe Valerius von Antibes, Gratian von Toulon, Leontius von Fréjus, Deuterius von Nizza u. a. den Märtyrertod erlitten, andere wie Leontus von

besetzen, war jedenfalls nur eine vorübergehende Massregel, die durch den Kriegszustand und das Verhalten der Bischöfe gerechtfertigt gewesen sein mag. Sidonius berichtet, dass infolge derselben die Bischofssitze von Bordeaux, Perigueux, Limoges, Rhodez, Eauze, Javols, Bazas, Comminges und andere nicht hätten besetzt werden können, dass wegen des Mangels an Bischöfen auch die Lücken im niedern Klerus, die der Tod gerissen habe, nicht ausgefüllt werden konnten, dass das verwaiste Volk über den Verlust des Glaubens trauere.[1]) Dass jedoch dies Verbot kein allgemeines war, ergibt sich aus Sidonius selbst. Schon bei anderer Gelegenheit haben wir seine Briefe über die Erwählung eines Metropoliten von Bourges angeführt. Diese Wahl fand während des Krieges statt[2]), zwischen 472 und 475. Bourges war schon 470 von Eurich erobert worden und von den Bischofsstädten der Provinz Aquitania I, deren Hauptstadt eben Bourges war, befand sich nur noch Clermont im römischen Besitz.[3]) Die meisten der Bischofssitze

---

Apt verbannt worden sein. Einen ganzen Katalog von Märtyrern gibt *Anthelmus*, De Initiis Foro Juliensis ecclesiae (Aquis Sext. 1680), p. 148. In Gallia Christiana haben diese Erzählungen Aufnahme gefunden und sind von da auch in neuere Werke übergegangen. So werden sie von *Revillout*, De l'Arianisme des peuples germaniques (1850), p. 162, zum grossen Theil aufgezählt und verwerthet. Auch *Binding*, Geschichte des burgundisch-romanischen Königreichs (1868), S. 78, 92, benutzt dieselben. Sie sind offenbar nach *Gregor*, II, c. 25, fabrizirt, um die Bischofskataloge der einzelnen Städte mit Märtyrern zu verzieren. Sie entbehren, wie gesagt, der historischen Grundlage.

[1]) Ep. VII, 6.

[2]) *Sidonius* schreibt als Bischof von Clermont, d. h. nach 472, während Clermont noch in römischen Händen war, also vor dem Frieden von 475.

[3]) Die Stadt Bourges wurde von Eurich in dem Kriege gegen die Britonen unter Riothimus erobert. *Jordanes*, De Get. orig., c. 45. Dass dieser Krieg 470 stattgefunden, wird fast ausnahmslos anerkannt. Siehe *Binding*, S. 79 und die dort angeführten; *Jahn*, Geschichte

der Provinz waren unbesetzt und da die Consecration eines Bischofs nur in Anwesenheit von drei Bischöfen erfolgen konnte, so wandte sich Sidonius an die benachbarten Bischöfe von Sens und Autun mit der Bitte, bei der Wiederbesetzung des Stuhles von Bourges mitzuhelfen.[1]) Es konnte also während des Krieges die Besetzung eines bischöflichen Stuhles in einer unter gothischer Herrschaft stehenden Stadt erfolgen in Anwesenheit und unter Mitwirkung von zwei Bischöfen aus dem noch römischen Gebiete, aus Clermont und Sens, und einem Bischof aus dem burgundischen Reich, aus Autun.

War demnach dieses Verbot, die erledigten Bischofssitze wieder zu besetzen, kein allgemeines, so wird es dagegen an einzelnen Gewaltthaten gegen Katholiken und gegen katholische Kirchen nicht gefehlt haben. Letztere wurden nicht selten von den Gothen in Besitz genommen und dem arianischen Kultus gewidmet.[2]) Eine nicht unbegründete Vermuthung spricht dafür, dass auch durch Drohungen, Anwendung von Gewalt, Versprechungen u. s. w., Bekehrungen zu dem Arianismus versucht und erreicht wurden.[3])

---

der Burgundionen, I, 481. Nur *Fauriel*, I, 314, nimmt 469 an. Dass Bourges zur Zeit der Bischofswahl gothisch war, geht auch aus Sidonius selbst hervor, der sagt, dass Clermont die einzige noch römische Stadt der Provinz Aquitania I sei. *Apoll. Sid.*, VII, 5: „Iis accedit, quod de urbibus Aquitaniae I solum oppidum Arvernum Romanis reliquum partibus bella fecerunt.“

[1]) *Apoll. Sid.*, VII, 5, 8, 9.

[2]) *Gregor. Tur.*, Glor. Confess., c. 48. „Haud secus et Reontio villa est (Rions in der Nähe von Bordeaux) in qua cum esset ecclesia catholica advenientibus Gothis ad suam sectae immunditiam eam transtulerunt.“ Das Faktum, an dem zu zweifeln kein Grund vorliegt, wird nicht vereinzelt gewesen sein.

[3]) In dem zweiten Concil von Arles finden sich zwei Canones über die Bussübungen derjenigen, welche in der Verfolgung, freiwillig

Einstellung der Verfolgung nach 475.

Doch waren es trotz oder vielleicht wegen der Bedrückungen gerade die katholischen Bischöfe von Arles, Aix, Riez und Marseille, welche auf den Abschluss eines

---

oder durch Gewaltthaten dazu gebracht, den Glauben an Christus verläugnet haben, c. 10, 11. Der erstere Canon beruft sich ausdrücklich auf das Concil von Nicäa, c. 11, dessen Bestimmungen er nach der Umschreibung des Rufinus, jedoch mit wichtigen Abänderungen, wiederholt. Canon 11 scheint in dem Concil von Ancyra, c. 6, seine Quelle zu haben. Das zweite Concil von Arles hat jedenfalls stattgefunden in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, zwischen 442 und 506 (Siehe *Maassen*, Geschichte, S. 199 fg.). In diesem ganzen Zeitabschnitt hat der Katholizismus nur unter Eurich eine Verfolgung zu bestehen gehabt, so dass c. 10, 11 des Concils von Arles, wenn sie überhaupt eine praktische Bedeutung für die damalige Zeit gehabt haben, sich nur auf die Regierungszeit Eurichs beziehen können. Dass sie aber nicht nur aus Gedankenlosigkeit andern Concilien entlehnt worden sind, sondern für anwendbar gehalten wurden, dafür spricht, dass die Bestimmungen von Nicäa und Ancyra Abänderungen erfahren haben. Nach dem Concil von Nicäa soll die Busszeit derjenigen, die freiwillig abgefallen sind, 12 Jahre dauern, von denen 3 Jahre auf der Stufe der audientes, 7 auf der der substrati, 2 auf der der poenitentes zugebracht werden müssen (vgl. *Hefele*, Conciliengeschichte, I, 414). Nach c. 10 des Concils von Arles soll die Wiederaufnahme schon nach 7 Jahren erfolgen, von denen 5 unter den Catechumenen und 2 unter den Pönitenten verbüsst werden sollen. In ähnlicher Weise ist die von dem Concil von Ancyra auf 6 Jahre bestimmte Busszeit auf 5 Jahre ermässigt (vgl. *Hefele*, I, 227). Allerdings sprechen die Concilien von Nicäa und von Ancyra nicht von dem Abfall zur Ketzerei, sondern zum Heidenthum. Aber ihre Bestimmungen wurden in dieser Zeit auch sonst auf den Abfall zur Ketzerei ausdrücklich ausgedehnt. Die römische Synode vom 13. März 487, welche über die Wiederaufnahme derer, die unter der Verfolgung der Vandalen in Afrika vom Glauben abgefallen waren, Bestimmungen traf, wendet ebenfalls ausdrücklich die Vorschriften des c. 11 des Concils von Nicäa auf sie an (*Thiel*, p. 260; *Jaffé*, n. 370). Nur erregt es Bedenken, dass c. 11 des Concils von Arles geradezu von solchen spricht: „qui... negare vel sacrificare compulsi sunt.“ Der Ausdruck sacrificare passt selbstverständlich nur auf Heiden, nicht auf Ketzer. Doch kann derselbe aus Unachtsamkeit aus der Quelle mit herüber genommen sein, da er in den lateinischen Uebersetzungen des Concils

Friedens mit Eurich drangen und denselben vermittelten.[1]) Nach Herstellung des Friedens, welcher das ganze Gebiet zwischen Loire, Rhône und den beiden Meeren der gothischen Herrschaft überliess, traten für die katholische Kirche ruhigere Zeiten ein. Eurich stellte die Feindseligkeiten und Verfolgung katholischer Bischöfe ein. Die neuerworbene Auvergne ward einem Katholiken zur Verwaltung anvertraut, der durch die Errichtung katholischer Kirchen und Kapellen[2]) die Bevölkerung zu versöhnen suchte. Die verbannten Bischöfe kehrten auf ihre Sitze zurück[3]) und Sidonius selbst erscheint in naher Beziehung zu Eurichs Hofe.[4])

Die neuen Grenzen des gothischen Reichs fielen keineswegs mit den alten Provinzial- und Metropolitangrenzen zusammen. Aber hierdurch wurde der bisherige Metropolitanverband nicht aufgehoben[5]), sowenig wie die Ver- Alarich II.

---

von Ancyra, c. 4—6 mehrfach gebraucht wird (vgl. die älteste Gestalt der isidorischen Version bei *Maassen*, S. 930, und die alte gallische Version ebenda, S. 939). Ist die hier gegebene Vermuthung richtig, so müsste das zweite Concil von Arles bald nach 475 gehalten worden sein. Die c. 10 und 11 sind erlassen, nachdem die Verfolgung aufgehört hat, da sie nur von solchen sprechen, die ihren Glauben schon verläugnet haben. Nach 475 finden wir aber katholische Bischöfe in friedlichem Verkehr mit Eurich. Es muss also angenommen werden, dass ein Zwang zur Bekehrung nur während des Krieges stattgefunden hat.

[1]) *Apoll. Sid.*, VII, 6, 7, an die Bischöfe Basilius von Aix und Gräcus von Marseille.

[2]) *Gregor. Tur.*, Hist., II, c. 20.

[3]) *Apoll. Sid.*, Ep. VIII, 3.

[4]) *Apoll. Sid.*, Ep. IV, 22.

[5]) Fälschlich behauptet dies *Kaufmann* in seiner sonst trefflichen Skizze, Ueber Leben und Charakter des Sidonius (1865 aus dem Neuen Schweiz. Museum), S. 24. Er beruft sich für seine Ansicht auf die oben angeführte Stelle aus *Sidon.*, VII, 5, in Betreff der Bischofswahl in Bourges. Dieselbe beweist aber gerade das Gegentheil, da Bourges sich seit 470 schon unter gothischer Herrschaft befand. Ferner führt

bindung der Bischöfe mit dem Papste unterbrochen oder beschränkt wurde. Unter dem Nachfolger Eurichs, unter Alarich II., konnte die katholische Kirche ungehemmt ihre Wirksamkeit entfalten. Ohne Eingriffe des arianischen Königs befürchten zu müssen, hatten die Bischöfe die Möglichkeit, nach Maassgabe der kirchlichen Vorschriften die Kirche zu leiten und zu verwalten. Die westgothischen Beamten lebten mit den Bischöfen und den angesehensten Männern der bischöflichen Städte in nahem Verkehr und waren zum grossen Theil selbst Katholiken.[1])

Opposition der Bischöfe.

Trotzdem ertrugen viele Bischöfe die Herrschaft der Arianer nur mit Widerwillen. Sie waren genöthigt einem verhassten Ketzer zu gehorchen und, wenn auch im Augen-

---

er an *Apoll. Sid.*, Ep. VII, 7 an Gräcus von Marseille. Sidonius schreibt: „jam non primi comprovincialium coepistis esse, sed ultimi", d. h. nach *Kaufmann:* „bislang war Marseille die erste unter den Bischofsstädten der Provinz, jetzt aber sind die übrigen Städte vom römischen Reich getrennt und zugleich aus dem Metropolitanverband gelöst, so dass Marseille der einzige und also der erste und letzte Bischofssitz der Provinz ist". Der Brief rührt aus der zweiten Hälfte des Jahres 474 her. Die angegebene Erklärung ist aber desshalb unrichtig, weil Marseille niemals der erste Bischofssitz der Provinz war, vielmehr zu der Provinz Viennensis gehörte und seit der Theilung von 450 dem Metropoliten von Arles zugetheilt war. Die Stelle bezieht sich vielmehr darauf, dass das reiche Marseille durch den Krieg gelitten hatte und in seinem Wohlstand herabgesunken war. Der geschraubte, übertreibende Ausdruck ist bei Sidonius nicht weiter auffallend.

[1]) Ein freundschaftliches Verhältniss des Sohnes des Apollinaris Sidonius, Apollinaris, mit dem gothischen Dux der Auvergne beweist *Gregor. Tur.*, De Gloria martyrum, I, 45 (p. 774). Der Bischof Perpetuus von Tours bestellte in seinem 475 gemachten Testament den gothischen Grafen Agilo zu seinem Testamentsvollstrecker und vermachte ihm ein Pferd und einen Maulesel, „ob egregia tua in ecclesiam meam et pauperes filios meos merita et ut pergas eorum defensionem robuste suscipere, sicut coepisti." Er nennt ihn: filius dilectissimus (*Bréquigny-Pardessus*, Diplomata, Chartae etc., I, 25).

blick die katholische Kirche nicht beeinträchtigt wurde, konnten nicht die Zeiten der Verfolgung wiederkehren? In Nordafrika hatt der Vandalenkönig Hunrich von 477 bis 485 alle Mittel der List und Gewalt angewandt, um die römische Bevölkerung zum Uebertritt zum Arianismus zu zwingen. Im Jahre 484 waren sämmtliche katholische Bischöfe des Vandalenreichs vertrieben, ihres Vermögens beraubt und in die Grenzgebiete Afrikas oder nach Korsica verbannt worden, um dort Zwangsarbeiten zu verrichten. Und selbst als nach dem Tode Hunrichs sein Nachfolger Guntamund eine mildere Behandlung der Katholiken eintreten liess (485), durften die verbannten Bischöfe nicht zurückkehren.

Die Kunde von diesen Bedrückungen der afrikanischen Kirche musste auch in Gallien Besorgniss erregen. Wer bürgte dafür, dass nicht auch ein westgothischer König in blindem Fanatismus in derselben Weise gegen die Kirche verfahren werde? Trotz einer äussern Annäherung, die in einzelnen Fällen stattfand, mussten der Gegensatz des religiösen Bekenntnisses, der Gegensatz der Nationalität, der Gegensatz der Bildung und Anschauungsweise die Entstehung eines westgothischen Staatsbewusstseins bei den katholischen Bischöfen unmöglich machen. Sie fühlten sich unter einer Fremdherrschaft stehend und frei von jeder Verpflichtung gegen dieselbe. Sobald im Norden Galliens eine neue katholische Macht entstanden war, zögerten die Bischöfe nicht, ihre Augen dorthin zu wenden und in mehr oder weniger landesverrätherische Verbindungen mit dem Frankenkönig sich einzulassen. So sah sich Alarich II. trotz seiner Milde und Versöhnlichkeit genöthigt, gegen einzelne Bischöfe einzuschreiten und sie wenigstens zu verbannen. Der Metropolit von Tours, Volusianus, der ein Verwandter seines im Jahre 490 (oder 491) gestorbenen Vorgängers Perpetuus war und durch seine Familienverbindungen und seinen

Reichthum grossen Einfluss besass, machte sich des hochverrätherischen Einvernehmens mit den Franken verdächtig und wurde nach Toulouse internirt, wo er starb.[1]) Aehnliches Schicksal traf aus demselben Grunde seinen Nachfolger Verus, der ebenfalls sein Leben in der Verbannung endete.[2]) Der Bischof Quintianus von Rhodez, ein Nordafrikaner von Geburt, der die Verfolgungswuth der Arianer in seiner eigenen Heimath erfahren hatte, wurde sogar von den katholischen Bürgern seiner Stadt selbst bei den Gothen verdächtigt, als wollte er die Stadt den Franken in die Hände liefern, und musste fliehen.[3])

Die Lex Romana Visigothorum.

Indessen wenn diese Fälle auch beweisen, dass in dem gallischen Episcopate eine den Westgothen feindliche Strömung herrschte, die dem Reiche Gefahr zu bringen geeignet war, so liess sich König Alarich II. dadurch doch nicht zu einer Verfolgung der katholischen Kirche verleiten. Im Gegentheil, je näher der Zeitpunkt rückte, in welchem zwischen den ungeduldig vorwärts drängenden Franken und den Gothen die Entscheidung um die Herrschaft in Gallien erkämpft werden musste, um so mehr suchte Alarich die katholischen Bischöfe mit der arianischen Herrschaft auszusöhnen und durch Gewährung voller Freiheit in kirch-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, Hist., X, c. 31: „Volusiamus ...ex genere senatorio. . valde dives propinquus et ipse Perpetui episcopi decessoris sui."

[2]) Ebenda.

[3]) *Gregor. Tur.*, Hist., II, c. 26: „Gotthos qui in hac urbe morabantur, suspicio attigit exprobrantibus civibus, quod velit se Francorum ditionibus subjugare". Vitae Patrum, IV, c. 1. — Andere Erzählungen dagegen, wie die von der Verbannung des Bischofs Faustus von Tarbes, von dem Tode des Bischofs Galactorius von Lescar werden nur von spätmittelalterlichen Biographien überliefert und sind demnach nicht zu verwerthen. Vita S. Licerii, *Boll.*, Acta Sanctorum, 27. August, VI, 47; Vita S. Gallactorii, 27. Juli, VI, 434. Vgl. auch Gallia Christ., I, 1223, 1285. Trotzdem geschieht dies noch gegenwärtig; z. B. von *Friedrich*, Kirchengeschichte Deutschlands (1869), II, 420.

lichen Dingen, durch eine Bestätigung der wichtigsten Privilegien, deren sich die Kirche nach römischen Recht zu erfreuen hatte, die religiösen Streitigkeiten zu beseitigen und dem Reiche die innere, einheitliche Kraft zu geben, die ihm trotz der äussern Machtstellung noch fehlte. Auch in dieser Beziehung hatte das wichtige Gesetzeswerk König Alarichs II., die Sammlung, Bearbeitung und Erläuterung der sämmtlichen römischen Rechtsquellen in der Lex Romana Visigothorum eine hohe politische Bedeutung. Die katholischen Bischöfe wurden selbst bei der Abfassung mit herangezogen. Der von der gewählten Gesetzgebungscommission gemachte Entwurf wurde der Genehmigung der Bischöfe und gewählter vornehmer Laien unterworfen[1]) und das auf diese Weise von den Vertretern der katholischen Kirche und der einheimischen katholischen Bevölkerung genehmigte Gesetzbuch von dem König im Jahre 506 sanktionirt. Unter Ausschluss aller übrigen Rechtsquellen sollten künftighin

---

[1]) Auctoritas Alarici regis (Lex Rom. Visigoth. ed. *Haenel*, 1848, p. 2). „...ut omnis legum Romanarum et antiqui juris obscuritas, adhibitis sacerdotibus ac nobilibus viris, in lucem intelligentiae melioris deducta resplendeat... Quibus omnibus enucleatis atque in unum librum prudentium electione collectis, haec, quae excerpta sunt vel clariori interpretatione composita, venerabilium episcoporum vel electorum provincialium nostrorum roboravit assensus.“ — Die erstere Stelle ist nicht, wie dies von *Haenel*, Proleg., c. 1, und *Stobbe*, Geschichte der deutschen Rechtsquellen, I, 66, geschieht, darauf zu beziehen, dass der König mit Genehmigung der Bischöfe und edlen Laien seines Reiches die Commission der Rechtsgelehrten ernannte, sondern wie der Zusammenhang zeigt, darauf, dass die Bischöfe u. s. w. zur Berathung des Entwurfs hinzugezogen wurden. Siehe auch *Bethmann-Hollweg*, Civilprozess in geschichtlicher Entwickelung, IV, 186. Dagegen weist *Haenel* mit Recht die frühere Ansicht, dass die prudentes die adhibiti sacerdotes et nobiles seien, zurück (p. VII). *Dahn*, Könige, VI, 248, nimmt diese letztere irrige Ansicht wieder auf und folgt Haenel nur da, wo dieser irrt.

allein nach diesem revidirten römischen Rechte alle Verhältnisse geordnet, alle Entscheidungen getroffen werden. Es war damit für die grössere Hälfte von Gallien eine neue Codification des Rechts gegeben, die zwar den grössten Theil des materiellen Rechts unverändert bestehen liess, aber doch auch einige wichtige Aenderungen einführte.

Privilegien. Was die rechtlichen Verhältnisse der Kirche und der Geistlichkeit betrifft, so wurden im wesentlichen die bisherigen Normen durch Aufnahme in das Gesetzbuch beibehalten. Die Redaktion des Gesetzbuchs wie die Interpretation lassen nicht verkennen, dass die Bischöfe darauf einen bedeutenden Einfluss geübt und die kirchlichen Interessen gewahrt haben. Zwar fiel die den Bischöfen von Theodosius I. gewährte Befreiung von der Zeugenpflicht weg, da die betreffende Constitution des Codex Theodosianus in das westgothische Gesetzbuch keine Aufnahme fand.[1]) Dafür wurde die Beschränkung, dass keine wohlhabenden Personen in den Klerus Aufnahme finden sollten, aufgehoben, wie sie denn freilich auch bisher nur allzuhäufig missachtet worden war.[2]) Ebenso wurde das Verbot Kaiser Majorians von 458, dass Frauenzimmer unter 40 Jahren den Schleier nicht nehmen dürfen, ausser Kraft gesetzt.[3]) Valentinian III. hatte im Jahre 441 die Befreiung des Kirchenguts von den Grundlasten und den ausserordentlichen Zuschlägen zu der Grundsteuer aufgehoben. Das westgothische Gesetzbuch nahm diese ausdrückliche Aufhebung der Befreiung des Kirchenguts von den allgemeinen Staatslasten nicht auf,

---

[1]) c. 8, Cod. Theod., XI, 39, fehlt in dem Breviarium. Vgl. oben S. 309. Dagegen blieb den Priestern das Privilegium, der Tortur nicht unterworfen zu werden (c. 10, Cod. Theod., XI, 39), erhalten. Lex Rom., c. 5, XI, 14.

[2]) c. 6, 17, Cod. Theod., XVI, 2. — Vgl. oben S. 152.

[3]) Novellae D. Majoriani, tit. V.

wenn es allerdings auch nicht die Lastenfreiheit wiederherstellte.[1])

Von grosser Wichtigkeit und weitreichender Bedeutung für die Folgezeit war die Auswahl, welche das westgothische Gesetzbuch unter denjenigen Stellen des Codex Theodosianus und der spätern Novellen traf, welche die geistliche Gerichtsbarkeit und den Gerichtsstand des Klerus bestimmten. Wir haben früher gesehen, dass Kaiser Constantius im Jahre 355 die Bestimmung getroffen hatte, dass die Bischöfe nicht mehr vor den weltlichen Gerichten in Strafsachen ihren Gerichtsstand haben, sondern dass sie vor den Concilien angeklagt und von ihnen abgeurtheilt werden sollen. Wir haben aber auch gesehen, dass dieses Gesetz nur eine vorübergehende Geltung hatte und, obgleich es in den Codex Theodosianus aufgenommen worden war, doch dadurch keine neue gesetzliche Kraft erhalten hatte, da spätere Gesetze, die ebenfalls in den Codex Theodosianus eingeschaltet worden waren, allgemein bestimmten, dass alle Geistliche in Strafsachen den weltlichen Gerichten unterstehen. Noch im Jahre 452 hatte Valentinian III. erklärt, dass die Bischöfe in Criminalsachen vor dem weltlichen Richter Recht zu nehmen haben. Das westgothische Gesetzbuch nahm nun zwar dieses letztere Gesetz auf und erklärte auch in der Interpretatio, ganz in Uebereinstimmung mit dem Gesetz, dass die Bischöfe bei Criminalklagen persönlich vor dem weltlichen Richter zu erscheinen haben, und nur bei der actio pervasionis und injuriarum sich durch einen Procurator vertreten lassen können.[2]) Auch die Be-

Gerichtsstand der Geistlichen.

---

[1]) Sowohl die Constitutionen, welche das Kirchengut befreiten (c. 15, 18, 21, Cod. Theod., XI, 16), wie die Novelle Valentinians III von 441 fehlen in der Lex Rom. Visigoth. — Siehe oben S. 232.

[2]) Interpretatio zu Nov. Valent. III., tit. 12 (34): „Episcopis tamen et presbyteris hac lege praestatur, ut in talibus caussis misso procuratore respondeant, sine dubio ut ad eos redeat sententia judi-

stimmung Valentinians III. von 447, dass Bischöfe, welche sich einer Grabschändung schuldig machen, mit Verlust des Vermögens und lebenslänglicher Deportation gestraft werden sollen, wurde von neuem bestätigt.[1]) — Trotzdem aber in diesen gesetzlichen Bestimmungen der Gerichtsstand der Bischöfe in Criminialsachen vor dem weltlichen Richter besonders betont wird, fand die Constitution von 355, welche die Bischöfe von eben diesem Gerichtsstand befreite, nicht nur Aufnahme in das westgothische Gesetzbuch, sondern die Interpretatio bestätigte auch ausdrücklich, dass Niemand einen Bischof vor dem weltlichen Richter anklagen dürfe; Criminalklagen gegen Bischöfe sollen vielmehr bei den Concilien angebracht und von diesen entschieden werden.[2]) Dieser Widerspruch in dem Gesetzbuche selbst er-

---

cati. In reliquis vero criminalibus caussis, ubi de scelere persona convincenda est, suam in judicio praesentiam exhibere procurent."

[1]) Nov. Valentinian III., tit. 22, § 5; in der Lex Rom. Visigoth., tit. 5. — *Dahn*, Könige, VI, 380, behauptet irrthümlich in der angeführten Novelle Valentinians bilde der geistliche Stand einen sehr bedeutenden Strafminderungsgrund. Die Novelle sagt aber gerade das Gegentheil. Der geistliche Stand bildet einen Strafschärfungsgrund: „Clericos vero, quos tam diri operis constiterit auctores, dignos credimus, majore supplicio; vehementius enim coërcendus est, quem peccasse mireris: scelus omne gravius facit claritudo personae... Quod ita servari oportere censemus, ut nec ministris nec antistibus sacrae religionis in tali caussa statuamus esse parcendum."

[2]) Interpretatio zu c. 2, Cod. Theod., XVI, 1 (XVI, 2, 12). „Specialiter prohibetur, ne quis audeat apud judices publicos episcopum accusare, sed in episcoporum audientiam perferre non differat, quicquid sibi pro qualitate negotii putat esse competere, ut in episcoporum aliorum judicio, quae asserit contra episcopum, debeant definiri." — Den in der Lex Rom. enthaltenen Widerspruch gibt *Dahn*, ohne ihn zu bemerken, wieder. Nach Könige, VI, 379, haben die Bischöfe nach dem römischen Recht einen gefreiten Gerichtsstand vor den andern Bischöfen, und auf derselben Seite, Anmerkung 8, wird bemerkt, dass episcopi wegen pervasio und graves injuriae im Criminalprozesse sich durch einen procurator vertreten lassen dürfen, nicht auch bei andern Criminalklagen.

möglichte es den Bischöfen sich für ihre Befreiung von der weltlichen Strafgewalt auf den Wortlaut des weltlichen Gesetzes zu berufen, und wir werden später sehen, wie gerade diese Stelle des westgothischen Gesetzbuches dazu benutzt wurde, um die Freiheit von der weltlichen Strafgerichtsbarkeit zur Anerkennung zu bringen.

Sehr eigenthümlich sind auch die Angaben der westgothischen Interpretatio über die Gerichtsbarkeit der Bischöfe in Bezug auf die Privatrechtsstreitigkeiten der Geistlichen unter einander. Wie wir früher (S. 300 fg.) gesehen, hatte Valentinian III. im Jahre 452 (Nov. Val. III, tit. 34) den bisherigen Rechtszustand noch einmal bestätigt. Darnach kommt den Bischöfen auch über Geistliche in weltlichen Sachen keine Gerichtsbarkeit zu, wohl aber können Geistliche wie Laien auf Grund eines Compromisses den Bischof zum Schiedsrichter erwählen. Die Kirche dagegen hatte den Geistlichen verboten, ohne Erlaubniss des Bischofs das weltliche Gericht anzurufen, und insbesondere hatte das zweite Concil von Arles, c. 31, die Entscheidung der Streitigkeiten der Geistlichen unter einander den Bischöfen vorbehalten. Die Lex Romana nahm nun zwar die Novelle Valentinians III. von 452 auf, die Interpretatio erklärte aber, nach einem neuern Gesetze Majorians sei dieselbe dahin abgeändert worden, dass es bei Streitigkeiten von Klerikern unter einander eines Compromisses nicht mehr bedürfe, d. h. also, dass den Bischöfen in Bezug auf derartige Streitigkeiten eine mit den weltlichen Gerichten concurrirende Gerichtsbarkeit zukomme.[1]) Die Novelle Majorians, auf die sich diese Verweisung bezieht, führt zwar die Ueberschrift de episcopali judicio etc.[2]), hat aber nur

---

[1]) Siehe oben S. 304.

[2]) Nov. Majoriani, tit. 11, von 460. Sie ist nur in der Lex Romana uns erhalten, so dass die von letzterer nicht aufgenommenen Theile uns unbekannt sind.

in denjenigen Theilen in die Lex Romana Aufnahme gefunden, welche nicht von der Rechtsprechung der Bischöfe handeln, weil, wie die Interpretatio erklärt, die anderweitigen Bestimmungen des Gesetzes schon in den frühern Gesetzen in hinreichender Deutlichkeit enthalten [1]) seien. In Bezug auf einen für die Praxis sehr wichtigen Punkt finden wir also zunächst in der Interpretatio eine sehr bedeutsame Aenderung des in dem interpretirten Gesetze enthaltnen Rechts unter Verweisung auf ein späteres Gesetz. Dieses Gesetz ist in der Sammlung enthalten, gerade der Theil aber, auf welchen verwiesen wird, ist ausgelassen unter dem Vorwande, dass er nichts neues enthalte. Wenn nun auch an einigen andern Stellen der Interpretatio sich Verweisungen auf andere Stücke des Rechtsbuchs finden, die trotzdem in der Lex Romana nicht enthalten sind [2]), so ist der hier vorliegende Fall doch anderer Art und lässt sich kaum aus einem Missverständniss oder einem Uebersehen erklären. Denn da die Interpretatio ausdrücklich sagt, die weggelassenen Theile der Novelle Majorians enthielten keine neue Bestimmungen, so wird an dieser Aussage nicht gezweifelt werden dürfen. Es darf vielmehr angenommen werden, dass die Verfasser der Interpretation zur Novelle Valentinians III., unter bischöflichem Einflusse stehend, eine Aenderung des bestehenden Rechts vornehmen wollten, um der von der Kirche seit langem gestellten Forderung eine rechtliche Anerkennung zu verschaffen. Dass sie

---

[1]) Interpretatio: „Hace lex ideo ad integrum scripta non est, quia jam, quae de diversis negotiis loquitur, in reliquis legibus evidenti interpretatione habentur expressa.“

[2]) Vgl. *Savigny*, Geschichte des Röm. Rechts im Mittelalter (2. Aufl.), II, 55. *Haenel*, Prolegom., p. XIV; *Fitting* in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte (1873), XI, 222; *Degenkolb* in der Kritischen Vierteljahrsschrift (1873), XIV, 504.

zu diesem Zweck auf eine Constitution Majorians sich beriefen, die zwar die Ueberschrift de episcopali judicio führte, nicht aber die Neuerung enthielt, welche eingeführt werden sollte, konnte in einer Zeit, wo zahlreiche päpstliche Schreiben und Synodalbeschlüsse [1]) im angeblichen Interesse der Kirche oder einer kirchlichen Partei gefälscht wurden, kein Bedenken erregen.

Endlich verdient noch hervorgehoben zu werden, dass die Novelle (16) Valentinians III. vom Jahre 445 über die Autorität des römischen Stuhls in die Lex Romana nicht übergegangen ist. Es wurde damit die gesetzliche Anerkennung der obersten Disciplinargewalt des römischen Bischofs über die Bischöfe des Abendlandes aufgehoben, wenn auch zunächst dadurch das Verhältniss der gallischen Bischöfe zu Rom nicht thatsächlich geändert wurde. Aber es war doch von grosser Bedeutung, dass in dem Rechtsbuch, welches in den nächstfolgenden Jahrhunderten die Kenntniss des römischen Rechts in Gallien fast ausschliesslich vermittelte, diese kaiserliche Bestätigung der päpstlichen Ansprüche sich nicht vorfand und, wenn sie auch nicht ganz unbekannt blieb [2]), so konnte sie doch nicht in der Weise verwerthet werden, wie dies unzweifelhaft geschehen wäre, wenn sie in die Lex Romana Eingang gefunden hätte.

Autorität des Papstes.

---

[1]) Das Verzeichniss dieser Fälschungen bei *Maassen*, Geschichte, S. 411 fg. Dass dieselben nach 501, mit Gewissheit aber vor der Mitte des 6. Jahrhunderts verfasst worden sind, hat *Coustant*, Epistolae Append., p. 29 sqq. nachgewiesen. Maassen hält dafür, dass die Entstehung dieser apocryphen Stücke dem Anfang des 6. Jahrhunderts beträchtlich näher als seiner Mitte liegt.

[2]) Die Constitution Valentinians III. findet sich nur in einer einzigen kirchenrechtlichen Sammlung der frühern Zeit, nur in der Sammlung der Handschrift von Köln, deren Abschluss nach *Maassen* (Geschichte, S. 584) in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts zu setzen ist. Siehe *Maassen*, S. 326.

Die Metropolitanverbände im westgothischen Gallien.

War durch das Gesetzbuch Alarichs II. die äussere Rechtsstellung der Kirche nach Maassgabe der bisherigen Normen anerkannt worden, so sollte nun auch die innere Disciplin der Kirche, die in den langen Kriegsjahren unter den Wechselfällen der verschiedenen Regierungen sicherlich stark gelockert worden war, neu gekräftigt werden. Das westgothische Reich umfasste jetzt in Gallien die alten römischen Provinzen Narbonensis I, Aquitania I und II und Novempopulana, welche den Metropolitanverbänden von Narbonne, Bourges, Bordeaux und Elusa entsprachen. Dazu kamen noch Theile der Provinzen Viennensis, Narbonensis II und Alpes Maritimä im Süden, sowie die südlich der Loire gelegenen Gebiete der Provinz Lugdunensis III im Norden. Insbesondere war auch die wichtige Hauptstadt der letztern Provinz, Tours, in westgothischen Händen. So waren denn auch Bisthümer der Metropolitanverbände von Arles, Aix und Embrün dem gothischen Reiche einverleibt. Unter den Bischöfen nahm der Bischof von Arles den ersten Rang ein. Er galt als Stellvertreter des römischen Bischofs und hatte die Befugniss, die Bischöfe der südgallischen Provinzen zu Concilien zu berufen. Wir haben früher gesehen, wie ihm durch Papst Leo im Jahre 450 der grössere Theil der Provinz Viennensis als Metropolitansprengel zugewiesen war. Arles mit den südlich der Dürance gelegenen Bischofsstädten war ungefähr seit 480 der westgothischen Herrschaft unterworfen, während die nördliche Hälfte des Metropolitansprengels zu dem Reiche der Burgunder gehörte.[1]) Der

---

[1]) Es ist mit sehr grossen Schwierigkeiten verbunden, die in den Jahren 470—510 mehrfach wechselnden Grenzen des westgothischen und burgundischen Reichs für die einzelnen Jahre genau zu bestimmen. Insbesondere herrscht darüber grosse Meinungsverschiedenheit, wann Arles und die südliche Hälfte der Provinz zuerst von den Westgothen in Besitz genommen wurden und seit wann sie dieses Gebiet dauernd in Besitz hielten. Sicher ist nur, dass im Jahre 483—484 und nach

Metropolitanverband war dadurch nicht aufgehoben; wohl aber wurde von Vienne der alte Streit über die Metropolitanrechte von neuem angefacht und die Entscheidung des Papstes Leo umzustossen gesucht.

Avitus und Caesarius.

Auf dem Bischofsstuhl von Vienne, der Hauptstadt des burgundischen Reichs, sass etwa seit 490 [1]) Alcimus Ecdicius Avitus, der bedeutendste und einflussreichste Staatsmann des Reichs. Er hatte seinen ganzen Einfluss aufgeboten, um den Papst zu veranlassen, die Entscheidung Leos wieder aufzuheben und den Bischof von Vienne als den alleinigen Metropoliten der alten Provinz Viennensis anzuerkennen. Auch von Seiten des Burgunderkönigs scheint in Rom für den Plan des Avitus gewirkt worden zu sein. Das hohe politische Interesse, das dabei ins Spiel kam, lag klar zu Tage. Der grosse Einfluss des unter westgothischer Herrschaft stehenden Bischofs von Arles, der als Stellvertreter des römischen Bischofs besondere Rechte genoss und dessen

---

dem Jahre 500 Arles und die übrigen Städte westgothisch waren. *Binding* setzt die dauernde Besitznahme von Arles durch die Gothen in das Jahr 470—471 (Geschichte des Burgundisch-Romanischen Königreichs, S. 91); die von Marseille dagegen, unter Annahme einer 471 stattgefundenen kurzen Occupation, in das Jahr 478 (S. 96). Ganz abweichend hiervon *Jahn* (Geschichte der Burgundionen, I, 495; II, 210 fg.), welcher annimmt, dass Arles, Marseille u. s. w. bis zum Jahre 476 römisch gewesen seien, aber unter der Schutzherrschaft der Burgunder gestanden hätten; Eurich habe sie 476 in seine Gewalt gebracht. Indessen seien sie nach dessen Tod 484 wieder verloren worden und in die Gewalt der Burgunder gelangt, deren Herrschaft bis nach dem Jahre 500 gedauert habe. — *Dahn* (Könige, V, 92, 98) ist der Ansicht, dass Arles und Marseille 471 von den Westgothen erobert, dann aber wieder aufgegeben worden und erst 481 in dauernden Besitz derselben gekommen seien. — Bei den wenigen Andeutungen, die uns in den Quellen gegeben sind, dürfte überhaupt eine endgiltige Entscheidung dieser Fragen unmöglich sein. Auf das Detail der Untersuchung kann hier nicht eingegangen werden. Ich halte die Ansicht Dahns für die wahrscheinlichere.

[1]) *Jahn*, II, 132.

Sprengel einzelne burgundische Bisthümer umfasste, konnte für das burgundische Reich gefährlich werden, während, wenn es gelang Arles zu einem Suffraganbisthum von Vienne herabzudrücken und die Metropolitanrechte von Vienne über die ganze Provinz auszudehnen, nicht nur der kirchliche Einfluss des burgundischen Metropoliten, sondern auch der politische des burgundischen Königs ausserordentlich gesteigert werden musste. Die Vorrechte, mit welchen Arles seit der Mitte des 5. Jahrhunderts von dem römischen Bischof ausgestattet worden war, mussten dann auf Vienne, auf Avitus übergehen. In der That gelang es den Bemühungen des katholischen Bischofs und des arianischen Königs den Papst für ihre Pläne zu gewinnen. Anastasius II. (496—498) hob die Entscheidung Leos wieder auf und erkannte dem Avitus als dem Metropoliten der Provinz Viennensis das Recht zu, alle Bischöfe derselben zu bestätigen und zu weihen. [1]) Der Bischof von Arles jedoch war nicht gesonnen, dieser Entscheidung sich zu fügen. Nach dem Tode des Anastasius erwirkte er von dessen Nachfolger Symmachus eine nochmalige Untersuchung der Sache und, als auf die Aufforderung des Papstes, dass beide Parteien Vertreter nach Rom senden sollten, nur der Bischof von Arles dieser Aufforderung nachkam, hob Symmachus im Jahre 500 die Entscheidung seines Vorgängers als erschlichen auf und bestätigte die frühere Theilung der Provinz in die

---

[1]) Schreiben des Papstes Symmachus an Bischof Aeonius von Arles vom 21. Oct. 499 (*Jaffé*, n. 469; *Thiel*, I, 654). Dass Avitus die päpstliche Entscheidung mit weltlicher Hilfe erlangt hatte, geht aus dem Schreiben desselben Papstes an Cäsarius von Arles vom 6. Nov. 513 hervor (*Jaffé*, n. 478; *Thiel*, I, 722), das wiederum die Entscheidung Leos bestätigt und hinzufügt: „Proinde. . . singuli honoris sui distributione contenti nec per saecularium patrocinia nec per cuiuslibet excusationis obtentum, illicite praesumtione terminos concessae potestatis excedant.“ Von dem Verkehr burgundischer Könige mit dem Papst wird später noch die Rede sein.

beiden Metropolitansprengel Vienne und Arles [1]), von denen der letztere Bisthümer im burgundischen und gothischen Gebiet umfasste. Aus diesen Verhältnissen erklärt es sich auch, dass im Jahre 499 die Bischöfe von Arles und Marseille dem burgundischen Religionsgespräch zu Lyon beiwohnten. Sie waren durch den Spruch des Papstes Anastasius für Suffragane des Bischofs von Vienne erklärt worden und mussten dessen Berufung zu einem Concil Folge leisten. [2])

---

[1]) Symmachus an Bischof Aeonius von Arles vom 29. September 500 (*Jaffé*, n. 470; *Thiel*, I, 655) und an Avitus von Vienne vom 13. Oct. 501 (*Jaffé*, n. 472; *Thiel*, I, 656).

[2]) *Jahn* (II, 26, 218) zieht aus der Anwesenheit der Bischöfe von Arles und Marseille in Lyon den Schluss, dass beide Städte damals zu Burgund gehört haben. Er geht hier wie an andern Orten von der Annahme aus, dass an den in Gallien um jene Zeit gehaltenen Concilien nur Bischöfe des betreffenden Reichs Theil nahmen (II, 6) und verwerthet diese Annahme zur Bestimmung der Grenzen in den verschiedenen Jahren. *Binding* (I, 136, 148, 306) nimmt diese Regel ebenfalls an, lässt jedoch Ausnahmen zu, wie dies in einem Falle auch *Jahn* (II, 369) thut. Wir werden indessen mehrfach gothische Bischöfe auf burgundischen Concilien finden. Es ist desshalb nicht statthaft, blos aus dem Umstande, dass ein Bischof an einem burgundischen oder gothischen Concil Theil nimmt, zu schliessen, dass die betreffende Stadt zu dem burgundischen oder dem gothischen Reich gehörte. Es ist vielmehr in der damaligen Zeit zu unterscheiden zwischen Landesconcilien und Provinzialconcilien. Auf den erstern, zu denen die Concilien von Agatha und Epao gehören, wie wir noch erörtern werden, erscheinen die Landesbischöfe, da sie berufen sind, über die kirchlichen Verhältnisse des betreffenden Reichs zu berathen und zu beschliessen. Auf den Provinzialconcilien erscheinen die Bischöfe der Kirchenprovinz, ohne Unterschied, welchem Reich ihre Städte angehören. Zu den Provinzialconcilien sind auch zu rechnen die von dem Bischof von Arles berufenen Concilien der drei Provinzen Viennensis, Narbonensis II und Alpes Maritimä. Wenn Avitus in einem nach Rom gerichteten Brief von 501—502 sagt: „er hätte gewünscht, dass ein Concil aller gallischen Bischöfe einen Bericht nach Rom sende, dies sei aber nicht möglich, quoniam hujus quoque nos voti non potes reddit provincia praefixis regnorum determinata limitibus“ (Ep. 31, ed. *Sirmond*, Opp. Varia Venet. 1728, II, 47), so ist

In der Folge wurde Arles in dem Besitz seiner Metropolitanrechte mehrfach bestätigt. Insbesondere seitdem im Jahre 502 der durch seine Frömmigkeit, werkthätige Milde und Kanzelberedsamkeit ausgezeichnete Cäsarius den bischöflichen Stuhl bestiegen hatte, war der Bischof von Arles als der erste der gallischen Bischöfe anerkannt. Cäsarius entfaltete nach allen Seiten hin eine sehr eingreifende Thätigkeit. Er suchte in die gährenden, unklaren, schwankenden Verhältnisse der damaligen, staatenzerstörenden und staatenbildenden Zeit einzugreifen und wurde, mit Recht oder Unrecht mag dahin gestellt bleiben, bei den gothischen Herrn des Landes mehrmals landesverrätherischer Umtriebe verdächtigt. Doch gelang es ihm jedesmal wieder sich von dem Verdachte zu reinigen.

Concil von Agde.

Nachdem im Jahre 506 von Alarich II. durch Verkündigung der Lex Romana die Rechtsstellung der katholischen Kirche auch unter dem arianischen König gesichert und befestigt erschien, berief Cäsarius ein Concil der Bischöfe des westgothischen Galliens zusammen, um über die Lage der Kirche zu berathen und die kirchliche Disciplin durch gemeinsame Beschlüsse wiederherzustellen. Im September 506, acht Monate nach Publikation der Lex Romana, kamen 24 Bischöfe und 10 Vertreter von Bischöfen in Agde, einer kleinen, am Meere gelegenen Bischofsstadt der Provinz Narbonensis I [1]), zusammen. An ihrer Spitze stand Cäsarius,

---

darin nicht gesagt, dass die Bischöfe nicht Concilien besuchen dürfen, die ausserhalb des betreffenden Reichs gehalten werden, sondern nur, dass die Abhaltung eines grossen gesammtgallischen Concils der politischen Verhältnisse wegen nicht möglich sei. Im Frankenreich durften dagegen wahrscheinlich die Bischöfe ohne Erlaubniss des Königs das Land nicht verlassen. Davon später.

[1]) In dem römischen Verzeichniss der provinciae und civitates wird Agatha nicht unter den letztern aufgezählt. Ob der Ort noch in römischer oder erst in gothischer Zeit zum Bischofssitz erhoben ward, muss dahingestellt bleiben.

der auch den Vorsitz führte. Neben ihm erschienen die Metropoliten von Bordeaux, Elusa und Bourges. Die Metropoliten von Narbonne und Tours hatten Vertreter gesandt und auch aus gothischen Bischofssitzen der Provinzen Narbonensis II und Alpe Maritimä waren Bischöfe anwesend.[1])

Königliche Genehmigung der Berufung.

In der Einleitung zu den Concilsbeschlüssen wenden sich zunächst die Bischöfe an den König, danken ihm für die Erlaubniss, die er ihnen ertheilt habe, zu einem Concil zusammenzutreten, und senden auf den Knieen eifrige Gebete zum Himmel für das Reich, das lange Leben und das Volk des arianischen Herrschers. Auch zum Schlusse drücken sie noch einmal das Gefühl des Dankes ihrem Herrn, dem Könige dafür aus, dass er zur Abhaltung des Concils seine Erlaubniss gegeben habe. Man hat darin, dass der König die Berufung des Concils an seine Genehmigung knüpfte, vielfach eine Neuerung gesehen. Während früher von einer Concurrenz der weltlichen Gewalt bei der Berufung noch keine Spur zu finden gewesen sei, habe bei

---

[1]) Dass die auf dem Concil von Agde vertretenen Bischofsstädte gothisch waren, unterliegt keinem Zweifel. Nur in Bezug auf Avignon herrschen verschiedene Ansichten. *Schmitt*, Mémoires hist. sur le diocèse de Lausanne (Mémorial de Fribourg, 1859, V, 159 sqq.) und ***Binding***, I, 190, erklären Avignon im Jahre 506 für burgundisch; ***Dubos***, Hist. crit. de l'établissement de la monarchie franç., IV, 11 sqq. und ***Pétigny***, Études II, 480, für ostgothisch. *Jahn*, II, 220 fg., muss Avignon nach der von ihm befolgten Regel für westgothisch halten. Aus der Anwesenheit des Bischofs auf einem in einer westgothischen Stadt gehaltenen Concil würde dies noch nicht folgen. Die in Agde versammelten Bischöfe erkennen aber in Alarich ihren Landesherrn, dominus noster, an und beten für sein Reich und sein Volk. Es ist nicht anzunehmen, dass ein fremder Bischof dies unterschrieben hätte. Da ein anderer, zwingender Grund, Avignon im Jahre 506 für burgundisch oder ostgothisch zu halten, nicht vorliegt, so dürfen wir desshalb annehmen, dass es westgothisch war, wie die übrigen Städte, deren Bischöfe in Agde anwesend waren.

dem Concil von Agde zuerst die Staatsgewalt das Recht der Genehmigung in Anspruch genommen.[1] Indessen ist dies keineswegs richtig. Es ist eine bekannte Thatsache, dass auch im römischen Reich alle allgemeinen Concilien nur von dem Kaiser berufen wurden. Hieran anknüpfend nahm der westgothische König die Befugniss in Anspruch, den Zusammentritt von allgemeinen Concilien seines Reichs von seiner Genehmigung abhängig zu machen, da er, als Arianer, doch keine katholischen Concilien berufen konnte. So trat an die Stelle der Berufung die Genehmigung der Berufung. Ein neuer Eingriff der staatlichen Gewalt in die kirchlichen Verhältnisse lag also hierin nicht. Es geht dies auch daraus hervor, dass die königliche Genehmigung nur erforderlich war zur Berufung allgemeiner Reichsconcilien, keineswegs aber zum Zusammentritt von blossen Provinzialconcilien.[2])

Beschlüsse des Concils.

Das Concil erliess 48 Canones[3]), die jedoch zum gröss-

---

[1]) Siehe *Richter-Dove*, Lehrbuch, S. 53; *Binding*, I, 136 fg.

[2]) Es ergibt sich dies aus c. 35 des Concils von Agde. Derselbe wiederholt die Bestimmung früherer Concilien, dass die Bischöfe verpflichtet sind auf den von dem Metropoliten berufenen Provinzialconcilien zu erscheinen. Ausgenommen sind nur diejenigen, welche durch Krankheit oder einen Befehl des Königs (praeceptio regia) zurückgehalten werden. Von einer königlichen Genehmigung der Berufung ist nicht die Rede, sondern es wird nur der Fall vorgesehen, dass ein einzelner Bischof am Erscheinen auf dem Concil durch den König gehindert werde.

[3]) In der Hispana sind zwischen c. 47 und 48 noch 23 Canones eingeschoben, die in allen übrigen das Concil enthaltenden Sammlungen fehlen. Dass diese 23 Canones, die auch in vielen Handschriften der Hispana zum zweiten Mal am Schluss des Concils wiederholt werden unter dem Titel: „Sententiae quae in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur, sed a quibusdam in ipsis insertae sunt,“ dem Concil von Agde nicht angehören, ist allgemein anerkannt. *Maassen*, Geschichte, S. 203. Sie sind frühern und spätern Concilien entnommen. Die Quellen der einzelnen Canones sind nachgewiesen von *Maassen*. Nur für c. 1, 2, 17 (48, 49, 64) kann er die Quelle,

ten Theil nur die bisherige Disciplin bekräftigten, indem sie bald wörtlich, bald nur dem Sinne nach ältere Conciliënbeschlüsse wiederholten. Von den Canones, welche eine Aenderung der bis dahin geltenden kirchlichen Normen oder eine weitere Ausbildung derselben enthalten, sind insbesondere folgende hervorzuheben:

1) Wurde einerseits durch Wiederholung älterer Bestimmungen die Unterordnung des Klerus unter den Bischof und dessen Disciplinargewalt innerhalb der Diöcese aufs neue gekräftigt[1]), so wurde andererseits die Wirkung des von dem Bischof verhängten Kirchenbannes in einer Beziehung abgeschwächt. Wir haben früher gesehen, dass der von einem Bischof ausgesprochene Bann in der ganzen Kirche seine Wirkung ausüben sollte und die andern Bischöfe gehalten waren, dem Excommunicirten ebenfalls die Kirchengemeinschaft zu versagen. Nach c. 3 unsers Concils dagegen sollen die benachbarten Bischöfe, wenn sie diese Excommunication für ungerecht halten oder wenn sie wegen unbedeutender Vergehen verhängt wurde, bis zur Entscheidung der Synode dem Excommunicirten die Kirchengemeinschaft nicht entziehen. Obgleich der c. 3 es nicht ausdrücklich sagt, so geht doch daraus hervor, dass dieser Suspensiveffekt der Excommunication in andern Bisthümern nur dann eintreten soll, wenn der Excommunicirte Berufung an die Synode eingelegt hat. Später ist die Kirche wieder zur ältern Praxis zurückgekehrt.[2])

---

der sie wörtlich entlehnt wären, nicht angeben. Doch ist c. 2 (49) wörtlich den Statuta ecclesiae antiqua, c. 31 (*Bruns*, I, 144) entnommen und c. 1 (48) scheint eine theilweise Wiedergabe des c. 24 des Concils von Antiochia zu sein. — *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 650, und *Dahn*, Könige, VI, 431, halten irrthümlicher Weise auch den c. 48 (71) für unächt.

[1]) C. 2, 5, 23, 27, 31, 32 u. s. w.

[2]) Vgl. *Kober*, Kirchenbann, S. 221. Der c. 3 ist in die spätern

2) Gegen die Lockerung der kirchlichen Disciplin mussten besondere Massregeln getroffen werden. Häufig war es vorgekommen, dass Kleriker, um der kirchlichen Strafe zu entgehen, ihr Amt verliessen und den Schutz eines vornehmen Laien aufsuchten. C. 8 drohte desshalb den Klerikern, welche zu Laien ihre Zuflucht nehmen, sowie den Laien, welche sie gewähren, gleichmässig mit dem Bann.

3) Die Eintheilung des Bisthums in Pfarreien (parochiae) erscheint in einer grössern Ausbildung als in den frühern Quellenzeugnissen. C. 21 macht einen scharfen Unterschied zwischen parochiae, in quibus legitimus est ordinariusque conventus, und blossen Oratorien. Letztere sind den erstern untergeordnet. Auch in Oratorien darf Messe gelesen werden; aber an den grossen Festen, Weihnachten, Ostern, Pfingsten u. s. w, darf nur in der bischöflichen Kirche und in den Pfarrkirchen Messe gehalten werden, sofern nicht der Bischof im einzelnen Fall auch für ein Oratorium die Erlaubniss hierzu ertheilt. Da nun nach c. 18 alle Gläubigen an den genannten drei grossen Festen communiciren müssen bei Strafe des Bannes, so war hierdurch der erste Schritt zu dem später ausgebildeten Pfarrzwang geschehen.

4) Wir haben früher gesehen, wie eifrig die Kirche im 5. Jahrhundert darauf drang, dass die Gläubigen ihre Sünden durch reiche Schenkungen und letztwillige Vergabungen an

---

Sammlungen wie auch in das Dekret *Gratians*, c. 8. C. XI. qu. 3, übergegangen, aber mit einer der spätern Praxis angepassten Aenderung; statt: „communio illis... a reliquis episcopis non negetur“, haben *Gratian* und seine Vorgänger: „communio illis... denegetur“, wodurch denn der Sinn gerade umgekehrt und der ganze Canon fast unverständlich wird. *Kober*, S. 139, meint freilich, Gratian habe nur eine kleine Aenderung des Nachsatzes vorgenommen, die ohne Bedeutung sei.

die Kirche und die Geistlichen abkaufen sollen. Alle Mittel der geistlichen Ueberredungskunst wurden angewandt. Die kaiserliche Gesetzgebung musste sogar wiederholt gegen die klerikale Erbschleicherei einschreiten. Diese Gesetze waren zwar aufgehoben worden; aber es mochte häufig genug vorkommen, dass Bischöfe es verstanden, die für die Kirche und die kirchliche Armenpflege bestimmten Schenkungen und Vermächtnisse sich anzueignen. Es entspricht ganz der strengen, ascetischen Richtung des Cäsarius von Arles, dass das Concil bestimmte (c. 6): alle Schenkungen und letztwillige Zuwendungen, welche dem Bischof von fremden, also nicht mit ihm verwandten Personen gemacht werden, sollen der Kirche zukommen, als seien sie ihr zugewandt worden. Denn der Geber habe nicht dem Bischof einen Vermögensvortheil zuwenden, sondern das Heil seiner Seele erkaufen wollen.

5) Die ältern Bestimmungen, welche die Veräusserungen des Kirchenguts durch den Bischof und die Geistlichen verboten, wurden wiederholt in c. 7 [1]) und c. 22.[2]) Jedoch fügte das Concil mehrere Zusatzbestimmungen hinzu. Zunächst erlaubte es dem Bischof auch ohne Zustimmung der Provinzialsynode kleine Grundstücke der Kirche, die geringen Ertrag bringen, zu veräussern. Ferner soll der Bischof die Befugniss haben, flüchtige Sklaven, die, nachdem sie einmal eingefangen worden sind, wieder Fluchtversuche machen, ohne weiteres zu verkaufen.[3]) Endlich

[1]) Derselbe beruft sich auf die prisca canonum auctoritas und ist dem c. 4 des V. Concils von Carthago vom 30. September 401 (Cod. eccl. Afric., c. 26) entnommen. Es ist dies das früheste Beispiel einer Benutzung der afrikanischen Concilienbeschlüsse in der gallischen Kirche.

[2]) Denselben Inhalt wie c. 22 hat c. 5 des Concils von Carthago von 419 (Cod. eccl. Afric., c. 33).

[3]) c. 45 und 46.

wahrte das Concil das kirchliche Interesse für den Fall, dass der Bischof aus dem Kirchenvermögen eine Sache nicht zum Nutzen der Kirche veräusserte oder verschenkte, und zwar unterschied das Concil mehrere Fälle. Hatte der Bischof die Kirche zu seinem Erben eingesetzt, so ward angenommen, dass dadurch der Kirche eine genügende Entschädigung gewährt sei. Hatte der Bischof Söhne oder Enkel, so sollen diese aus der Erbschaft den Schaden der Kirche ersetzen. Hatte der Bischof dagegen keine Söhne oder Enkel und hatte er einen Fremden zum Erben eingesetzt und diesen der Kirche vorgezogen, dann soll die Veräusserung als nichtig angefochten werden.[1])

6) Es ist oben bemerkt worden, dass die Constitution Kaiser Majorans vom Jahre 458 (Nov. Maj., tit. 5), welche die Einkleidung einer gottgeweihten Jungfrau vor dem 40. Jahr untersagte, dadurch ausser Kraft gesetzt wurde, dass sie in die Lex Romana keine Aufnahme fand. Nachdem der Staat diese Beschränkung hatte fallen lassen, wurde sie von der Kirche selbst wieder durch c. 19 des Concils hergestellt.[2])

---

[1]) c. 33: „Episcopus qui filios aut nepotes non habens alium quam ecclesiam relinquit haeredem, si quid de ecclesia non in ecclesiae causa aut necessitate praesumpsit, quod distraxit aut donavit, irritum habeatur: qui vero filios habet, de bonis quae relinquit ab haeredibus ejus indemnitatibus ecclesiae consulatur." Der erste im Text erwähnte Fall ist in dem Kanon nicht besonders hervorgehoben. Seine Normirung ergibt sich aber aus dem Zusammenhang. Fromme Bischöfe betrachteten es als ihre Pflicht, ihre Kirche zum Erben einzusetzen. Testament des Perpetuus von Tours: „Abire nolui sine testamento, ne fraudenter pauperes iis quae superna gratia mihi . . . contulit, et ne, quod absit, transeant ad alios quam ad ecclesiane sacerdotis bona" (*Pardessus*, Dipl., I, 23). Vgl. auch das Testament des Cäsarius von Arles von 542 (*Pardessus*, Dipl., I, 104).

[2]) „Sanctimoniales . . . ante annum aetatis suae quadragesimum non velentur."

7) Zum Schlusse traf das Concil die Bestimmung, dass in jedem Jahre die Reichssynode einmal zusammentreten solle.[1])

Doch wenige Monate nach dem Concil von Agde brach das Verhängniss über das westgothische Reich in Gallien herein. Franken und Burgunder griffen im Frühjahr 507 Alarich II. an, der in der Schlacht von Voullon Reich und Leben verlor. In Folge des Einschreitens Theodorichs, des grossen Ostgothenkönigs, zog sich der Krieg zwar noch mehrere Jahre hin (bis 510), aber die Ausdehnung des Frankenreichs bis zu den Grenzen der Burgunder im Osten, bis zur Garonne und darüber hinaus bis Elusa und Toulouse war entschieden. Theodorich, welcher die vormundschaftliche Regierung für Amalrich, Alarichs II. jungen Sohn, führte, rettete zwar dem Westgothenreich einen Streifen Landes nördlich der Pyrenäen und einen Küstenstrich am mittelländischen Meere bis zur fränkischen Grenze mit der Hauptstadt Narbonne (das spätere Septimanien), vereinigte dafür aber mit seinem Reich die westgothischen Gebiete an der untern Rhone und dem Löwengolf mit Arles, Marseille, Toulon, Avignon u. s. w. Gegen Burgund blieb die alte Grenze an der Dürance bestehen. Politische Veränderungen.

Durch diese Gebietsveränderungen wurde die kirchliche Stellung des Bischofs von Arles nicht geschwächt, wenn er nun auch nicht mehr Bischöfe aus dem grössten Theile von Gallien, wie in Agde, um sich versammeln konnte. Stellung des Bischofs von Arles.

---

[1]) c. 48 (71): „Synodum etiam secundum constituta patrum annis singulis placuit congregari.“ Es kann hier nur von der Reichssynode, nicht von Provinzialsynoden die Rede sein, da diese nicht einmal, sondern jedes Jahr zweimal zusammentreten sollen. Siehe oben S. 374. Dagegen hatte Papst Hilarus im Jahre 462 den Bischof von Arles angewiesen, jährlich einmal die gallischen Bischöfe zu einem Concil zu berufen. Siehe oben S. 493. Dies sind wohl die constituta patrum des c. 48.

Je schwankender die politischen Zustände sich erwiesen, um so mehr schloss sich der südgallische Episcopat an den Bischof von Arles und dieser an den römischen Papst an. Die milde und tolerante Regierung Theodorichs legte der katholischen Kirche keine Beschränkungen auf. Cäsarius, gestützt auf die von dem Papste der Kirche von Arles gewährten Vorrechte, berief in den nächsten Jahrzehnten mehrere Concilien, auf welchen die Bischöfe seines eigentlichen Metropolitanverbandes sowie der beiden ehemaligen Provinzen Narbonensis II und Alpes Maritimä zu erscheinen hatten. Die nördlich der Dürance gelegenen Bisthümer gehörten zwar dem burgundischen Reich an, aber der Metropolitanverband war durch die Gründung der neuen Reiche nicht gelöst worden. Diese Thatsache, die bisher allgemein verkannt wurde, wird dadurch völlig erwiesen, dass gothische Bischöfe auf Concilien, die in Burgund gehalten wurden, und umgekehrt burgundische Bischöfe auf Concilien erscheinen, die in gothischen Städten zusammentraten.[1]) So hatte auch eine zeitweise Verschiebung der

---

[1]) Es kommen für diese Frage in Betracht die Concilien von Arles 524 (*Mansi*, VIII, 625), Carpentras 527 (*Mansi*, VIII, 707), Valence 529, Orange 529 (*Mansi*, VIII, 711), Vaison 529 (*Mansi*, VIII, 725) und Marseille 533. Von allen, mit Ausnahme von dem Concil von Valence, sind uns die Canones und Unterschriften erhalten; letztere allerdings ohne Ortsangabe, jedoch können wir wenigstens einzelne Bischofsnamen mit Sicherheit bestimmten Sitzen zuweisen. Die Entscheidung der Frage wird aber dadurch erschwert, dass die Ostgothen zwischen 523 und 532 einzelne burgundische Gebiete eroberten, dieselben aber wieder zurückgaben. Welches diese Gebiete waren, wird nicht angegeben. Die einzige Quelle, die uns über diese Territorialveränderungen berichtet, ist *Cassiodor*, Variae, VIII, 10, und XI, 1, und zwar in so allgemeinen Ausdrücken, dass weder die Zeit noch der Umfang der Eroberung daraus genau bestimmt werden können. Nur darüber kann nach den Worten *Cassiodors* kein Zweifel sein, dass die Gothen das ganze eroberte Gebiet an Burgund zurück-

gothisch-burgundischen Grenze (zwischen 523 und 531) auf die kirchlichen Verhältnisse keinen Einfluss geübt.

---

gaben. Variae, XI, 1: „Burgundio quin etiam ut sua reciperet, devotus effectus est reddens se totum, dum accepisset exiguum. Eligit quippe integer obedire quam imminatus obsistere; tutius tunc defendit regnum quando arma deposuit. Recuperavit enim prece, quod amisit in acie.“ Es kann ferner darüber kein Zweifel sein, dass die Rückgabe vor 532, vor der Niederlage der Burgunder bei Autun erfolgt ist. Endlich ergibt sich aus den Akten des Concils von Orange, dass diese Stadt, welche 517 noch zu Burgund gehörte, 529 ostgothisch war. Im übrigen hat man die Unterschriften der genannten Concilien dazu benutzt, um den Umfang des gothischen Landerwerbs zu bestimmen, indem man von der Voraussetzung ausging, dass alle Städte, deren Bischöfe auf denselben anwesend waren, der gothischen Herrschaft unterstanden. Nun ist, eben infolge des Mangels anderweitiger Nachrichten, nicht nachzuweisen, dass eine dieser Städte in jenen Jahren nicht gothisch war, wohl aber ist nachzuweisen, dass auf den Concilien von Valence 529 und von Marseille 533 zugleich gothische und burgundische Bischöfe anwesend waren. Was das erstere betrifft, so ist uns hierüber nur erhalten eine Mittheilung der völlig glaubwürdigen Vita S. Caesarii (*Mabillon*, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, I, 646). Dieselbe meldet (I, c. 35), dass Cäsarius wegen seiner Lehre bei Vielen in Verdacht kam und desshalb, damit er sich rechtfertigen könne, ein Concil zusammentrat. „Ob hoc antistites Christi ultra Iseram consistentes caritatis amore collecti in Valentina civitate conveniunt, ubi etiam beatus Caesarius infirmitatis solitae causa, sicut disposuerat, properare non potuit. Misit tamen praestantissimos viros de episcopis cum presbyteris et diaconibus, inter quos etiam S. Cyprianus Telonensis magnus et clarus extituit.“ Es ist streitig, ob dieses Concil im Jahre 529 vor dem Concil von Orange oder 530 nach diesem stattgefunden hat. Für die letztere Ansicht erklären sich Cardinal *Noris*, Historia Pelagiana, II, 23, und *Pagi*, Crit. in Bar. ann. 529, n. 8 sqq.; für die erstere mit überwiegenden Gründen *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 739. Auf die einzelnen Gründe haben wir nicht einzugehen. Jedenfalls steht es fest, dass Valence und die episcopi ultra Iseram consistentes dem burgundischen, Cäsarius und der Bischof von Toulon dem gothischen Reiche angehörten. Ferner sind uns die Akten des Concils von Marseille erhalten, auf welchem am 25. Mai 533 der Bischof Contumeliosus von Riez verurtheilt wurde (zuerst edirt von *Knust* in dem Bulletin de la Société

Auf den Concilien von Arles 524, von Carpentras 527, von Orange und Vaison 529, von Marseille 533, vereinigte Cäsarius von Arles Bischöfe der drei Metropolitanverbände Arles, Aix (Narbonensis II) und Embrun (Alpes Maritimä) um sich.[1] In der damaligen Uebergangszeit scheinen auch

---

de l'histoire de France von 1839. Darnach abgedruckt in der Freiburger Zeitschrift für Theologie [1844], XI, 471 fg. und bei *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 752 fg.). Da in diesem Jahre jedenfalls die von den Gothen gemachten Erwerbungen an Burgund restituirt waren, so waren damals auch die Städte Vaison, Orange, Cavaillon, Apt und St. Paul de trois Châteaux, deren Bischöfe auf dem Concil anwesend waren, burgundisch, während die Bischöfe von Arles, Toulon, Aix, Vence u. s. w. unzweifelhaft aus gothischen Städten kamen, wie ja Marseille selbst die zweite Stadt der gothischen Provinz war. Das burgundische Reich war damals allerdings der Auflösung nahe, aber die Eroberung des Landes noch nicht vollendet (vgl. darüber die eingehenden Untersuchungen *Jahns*, II, 68 fg.). Jedenfalls beweist das Concil von Marseille, dass der Metropolitanverband, durch die gothisch-burgundische Grenze nicht aufgehoben war. Damit fallen aber alle Schlussfolgerungen, die man aus der Anwesenheit einzelner Bischöfe auf den verschiedenen Concilien gezogen hat. *Binding* (I, 268) hält es für ausserordentlich schwierig gegenüber jenen Concilien-Unterschriften zu sagen, worin jene Rückgabe Seitens der Ostgothen bestanden habe, und kommt zu dem Resultat, dass die Frage noch nicht spruchfrei sei. Die Schwierigkeit ist beseitigt, sobald man erkennt, dass die bis jetzt allgemein herrschende Ansicht von der Territorialität der genannten Concilien grundlos ist. Aus den Concils-Unterschriften kann eben nicht auf den Umfang des von den Gothen eroberten und zurückgegebenen Gebiets geschlossen werden. Vgl. *Jahn*, II, 248—253, bei dem auch die gesammte ältere Literatur seit *Valesius*, Res francicae, VII, 350 sqq., angezogen ist. Die Concilien von Valence und Marseille sind jedoch auch von ihm nicht beachtet worden.

[1]) Alle Bischöfe in den Unterschriften der genannten Concilien, deren Sitze ermittelt werden können, gehören den drei Verbänden an. Dass der auf den Concilien von Arles, Orange und Marseille anwesende Bischof Maximus nicht der gleichnamige Bischof von Genf gewesen, ist jetzt allgemein anerkannt. *Binding*, I, 267; *Jahn*, II, 183 fg.; *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 752. Ob er aber der auf dem Concil von Orleans 541 erscheinende Bischof Maximus von Aix war, wie die Genannten glauben, oder einer andern bischöflichen Stadt angehörte,

die Bischöfe von Aix und Embrun für mehrere Jahrhunderte der schon früher bestrittenen Metropolitanrechte verlustig gegangen zu sein zu Gunsten des Bischofs von Arles, der bis zum Ende des 8. Jahrhunderts unbestritten in Narbonensis II und Alpes Maritimä als Metropolit anerkannt war. Der Bischof von Arles dürfte diesen Erfolg wesentlich der Unterstützung des päpstlichen Stuhls zu danken gehabt haben.

Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts finden wir Arles in engster Verbindung mit Rom. Der Bischof Aeonius von Arles hatte dem Papst Gelasius, der in den Kämpfen Theodorichs und Odoakers um Italien in seinen Einkünften geschmälert worden war, reichliche Unterstützung gesandt und dessen Dank dafür geerntet.[1]) Schon oben haben wir gesehen, wie Papst Symmachus den Bischof von Arles in seiner Stellung gegenüber dem Bischof von Vienne bestätigt und befestigt hatte. In einem Schreiben vom 6. Nov. 513, das an alle gallischen Bischöfe gerichtet ist, wiederholt der Papst noch einmal diese Bestätigung.[2]) Zu gleicher Zeit verleiht er ihm als eine besondere Gnade die Befugniss das Pallium zu tragen und zeichnet seine Diakone dadurch aus, dass er sie berechtigt gleich den römischen Diakonen sich mit der Dalmatica zu schmücken.[3])

Unterordnung unter den Bischof von Rom.

---

muss dahin gestellt bleiben. Der Name Maximus war bei Bischöfen sehr häufig. Dafür, dass der auf dem Concil von Marseille anwesende Rusticus Bischof von Aire in Novempopulana gewesen wäre, wie Hefele vermuthungsweise annimmt, spricht nichts.

[1]) Schreiben des Papstes Gelasius an Rusticus von Lyon und Aeonius von Arles, vom 25. Januar 493 (*Jaffé*, n. 390; *Thiel*, I, 359). „...Qui in petra solidabantur, cum petra exaltabantur.“

[2]) *Jaffé*, n. 478; *Thiel*, I, 722.

[3]) Vita S. Caesarii, I, c. 30: „(Symmachus) Caesario speciali privilegio pallii usum permittit.“ Papst Vigilius an den Nachfolger des Cäsarius: „usum tibi pallii, sicut decessori tuo praedecessor noster sanctae recordationis Symmachus legitur contulisse, b. Petri sancta auctoritate concedimus“ (*Jaffé*, n. 593; *Mansi*, IX, 41).

Cäsarius war selbst in Rom gewesen und hatte diese Gnade erwirkt. Indessen wollte wenigstens der Bischof von Aix die Metropolitenstellung nicht ohne weiteres aufgeben, er weigerte sich den Aufforderungen des Bischofs von Arles, zu Concilien und Bischofsweihen sich einzufinden, Folge zu leisten. Auf die von Cäsarius bei dem päpstlichen Stuhl erhobene Klage, drohte der Papst dem Bischof von Aix, wenn er seinem Metropoliten, dem Bischof von Arles, nicht den Gehorsam leiste, den ein Bischof seinem Metropoliten zu leisten habe, mit den canonischen Disciplinarstrafen.[1])

Und widerstandslos wurde, soviel wir zu erkennen vermögen, die Autorität des Papstes anerkannt. Als ein äusseres Zeichen dieser Unterordnung ist es zu betrachten, dass das Concil von Vaison von 529 beschloss, von nun an solle der Name des jedesmaligen Papstes während des Gottesdienstes verlesen werden.[2]) In den grossen dogmatischen Kämpfen, die damals die Geister in Südgallien in Bewegung setzten, in dem Streite über die Gnade und den freien Willen, wurde die Entscheidung des Papstes nachgesucht und anerkannt.[3]) Der Bischof von Arles wurde

---

[1]) Schreiben des Cäsarius an den Papst (*Thiel*, I, 729). Antwort des Papstes vom 11. Juni 514 (*Jaffé*, n. 481; *Thiel*, I, 728). „...Et si tam ecclesiae Aquensis antistes vel alius quilibet metropolitano pontifex juxta canonum definitionem vocatus obtemperare noluerit, noverit subdendum se ... ecclesiasticae disciplinae.“ Der Bischof von Aix wird hier als einfacher Suffraganbischof des Metropoliten von Arles behandelt.

[2]) Concil von Vaison, c. 4 (*Bruns*, II, 184). „Et hoc nobis justum visum est, ut nomen domini papae, quicumque sedi apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur.“ Obgleich in der damaligen Zeit nicht selten noch jeder Bischof papa und jeder Bischofssitz sedes apostolica genannt wurden, so kann doch kein Zweifel sein, dass an dieser Stelle der römische Bischof gemeint ist, wie dies aus c. 3, Anfang, hervorgeht.

[3]) Schreiben des Papstes Bonifacius II. an Cäsarius von Arles vom 25. Januar 531 (*Jaffé*, n. 569; *Mansi*, VIII, 735). — Vgl. auch

von dem Papste beauftragt, alle religiösen Bewegungen und Streitigkeiten in Gallien und Spanien sorgfältig zu verfolgen, die daraus entspringenden Schwierigkeiten, soweit möglich, durch eine Synode zu beseitigen und, wenn der Synode dies nicht gelinge, die Entscheidung des römischen Stuhls einzuholen.[1]) Kein Geistlicher solle aus Spanien und Gallien nach Rom reisen, ohne vorher die Erlaubniss des Bischofs von Arles eingeholt zu haben.[2])

Vor allem aber tritt die Stellung, welche damals der Papst und auf ihn gestützt der Bischof von Arles einnahmen, deutlich hervor in einem uns überlieferten concreten Falle, in dem Prozess gegen den Bischof Contumeliosus von Riez in Narbonensis II. Der Bischof war von dem Gerücht des Ehebruchs sowie der Veräusserung von Kirchengut bezichtigt worden. Zur Untersuchung und Aburtheilung des Bischofs berief Cäsarius die Bischöfe der Provinzen von Arles, Aix und Embrun zu einem Concil nach Marseille, das am 25. Mai 533 stattfand. Durch Zeugen wurde Contumeliosus überführt und daraufhin verurtheilt, in einem Kloster Busse zu thun und für das veräusserte Kirchengut der Kirche aus seinem Vermögen Schadenersatz zu leisten.[3])

---

den Eingang des Concils von Orange (*Bruns*, II, 177). „unde id nobis secundum admonitionem et auctoritatem sedis apostolicae justum et rationabile visum est, ut pauca capitula ab apostolica nobis sede transmissa.... ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere deberemus."

[1]) Schreiben des Papstes Symmachus vom 11. Juni 514 (*Jaffé*, n. 481; *Thiel*, p. 728): „...Decernimus ut circa ea quae tam in Galliae quam in Hispaniae provinciis de causa religionis emerserint, solertia tuae fraternitatis invigilet.... alioquin existentis negotii qualitas ad sedem apostolicam te referente perveniat."

[2]) ebenda „...ut si quis de Gallicana vel Hispana regionibus ecclesiastici ordinis atque officii ad nos venire compulsus fuerit, cum fraternitatis tuae notitia iter peregrinationis arripiat."

[3]) Concil von Marseille, a. a. O.

Cäsarius machte hiervon dem Papste Mittheilung, der aber mit der milden Behandlung, welche dem Bischof zu Theil geworden, wenig zufrieden war. Er erklärte, Contumeliosus müsse abgesetzt werden, suspendirte ihn von seinem Amte und schrieb vor, dass bis zur Neubesetzung des bischöflichen Stuhls das Bisthum von einem Administrator verwaltet werde, der jedoch keine Ordination von Geistlichen vornehmen und in die Vermögensverwaltung sich nicht mischen solle.[1]) Zugleich beauftragte er den Bischof Cäsarius mit der Unterbringung des Contumeliosus in ein Kloster und mit der Administration des Bisthums.[2]) Cäsarius von Arles sandte das päpstliche Schreiben an seine Bischöfe mit der dringlichen Aufforderung, gemäss der vom Papste erlassenen Weisung das über Contumeliosus gefällte Urtheil zu reformiren und seine Absetzung förmlich zu erkennen.[3]) Denn Ungehorsam gegen den Ausspruch des Papstes und der Concilien, welche vom heiligen Geist eingegeben wor-

---

[1]) Schreiben des Papstes Johannes II. an die gallischen Bischöfe und an den Klerus von Riez (*Jaffé*, n. 573, 574; *Mansi*, VIII, 807), vom 7. April 534. — *Jaffé*, n. 573: „...Quia hujusmodi persona sacris non potest inhaerere mysteriis, ab hodierno vel officio eum nostra censet removere auctoritas..“ *Jaffé*, n. 574: „..Atque ideo praedictum ab episcopatus ordine nostra suspendit auctoritas.“

[2]) Schreiben an Cäsarius (ohne Datum, doch wahrscheinlich ebenfalls vom 7. April 534. *Jaffé*, n. 575; *Mansi*, VIII, 809). In dem Schreiben sind eine Reihe Belegstellen aus Concilienbeschlüssen und päpstlichen Dekretalen beigefügt, welche der Sammlung des Dionysius Exiguus entnommen sind, das frühste Citat aus dieser Sammlung. *Maassen*, Geschichte, I, 105, 297, 436.

[3]) Auf dem Concil von Marseille war ein Beschluss darüber, was nach geleisteter Busse mit Contumeliosus geschehen solle, nicht gefasst worden. Aus dem zu erwähnenden Schreiben des Papstes Agapet ergibt sich, dass er nach Riez zurückgekehrt war. Das Schreiben des Cäsarius an die Bischöfe ist uns erhalten in dem überschriftslosen Aktenstück „Ecce manifestissime constant“ bei *Mansi*, VIII, 811.

den, sei nicht nur verwegen, sondern gefährlich.[1]) In der That wurde die Absetzung des Contumeliosus ausgesprochen. Indessen nun legte Contumeliosus Berufung an den päpstlichen Stuhl ein, den inzwischen ein neuer Papst, Agapetus I, bestiegen hatte. Der Papst nahm die Berufung an und erliess an Cäsarius sofort den Befehl, die Ausführung des Urtheilsspruchs zu suspendiren. Contumeliosus solle zwar bis zur weitern Entscheidung keine geistlichen Amtshandlungen verrichten, ihm aber sein Privatvermögen, das offenbar zur Entschädigung der Kirche eingezogen worden war, zurückgegeben und ihm von der bischöflichen Kirche der Unterhalt bestritten werden. Der Papst werde ein neues Gericht bestellen, welches entgiltig zu urtheilen habe.[2]) Ueber den weitern Verlauf der Angelegenheit sind wir nicht unterrichtet.

Die bisherige Darstellung zeigt, 1) dass die Disciplinargewalt über einen Bischof der Provinz Narbonensis II nicht von einem von dem Bischof der Metropole Aix berufenen Concil, sondern von einem von dem Bischof von Arles berufenen, aus Bischöfen der drei Provinzen bestehenden Concil ausgeübt ward. Aix hat aufgehört kirchliche Metropole zu sein. 2) In allen wichtigen Angelegenheiten ward an den Papst berichtet, der in dem einen Fall nach Belieben die Entscheidung eines Concils aufhebt, auch ohne dass Berufung an ihn eingelegt worden ist (vgl. die Schreiben des Papstes Johannes von 534), in dem andern Falle die eingelegte Berufung an ihn annimmt und ein neues

---

[1]) a. a. O. „Nemo autem alia quaelibet contra auctoritatem sedis apostolicae et 318 episcoporum (von Nicäa) praecepta vel reliquorum canonum statuta objiciat; quia quidquid contra illorum definitionem, in quibus spiritum sanctum locutum esse credimus, dictum fuerit, recipere non solum temerarium, sed etiam pericolosum esse non dubito."

[2]) Agapetus an Cäsarius vom 18. Juli 535. *Jaffé*, n. 576; *Mansi*, VIII, 856.

Gericht bestellt, das in seinem Auftrag das Urtheil zu fällen hat.[1])

Im folgenden Jahre 536 traten die Ostgothen ihre südgallischen Besitzungen an die Franken ab und mit Ausnahme von Septimanien war fortan die gesammte gallische Kirche unter der fränkischen Herrschaft vereinigt. Es liegt desshalb unserer Aufgabe fern, die Entwickelung des Kirchenrechts im westgothischen Reich noch weiter zu verfolgen.

II. Die katholische Kirche im burgundischen Reich.[2])

Duldsamkeit und Wohlwollen der arianischen Burgunder gegen die katholische Kirche.

Wie in dem westgothischen Reich stand auch in dem burgundischen die katholische Kirche mit der katholischen einheimischen Bevölkerung dem arianischen Herrscher und den arianischen Barbaren gegenüber. Früher aber als dort gelang es hier dem Eifer der Bischöfe, vielleicht auch den Rathschlägen der Politik, den König und sein Haus zur orthodoxen Lehre zurückzuführen. Nachdem im Jahre 516 ein katholischer König den burgundischen Thron bestiegen, machte der Katholizismus reissende Fortschritte und drängte den Arianismus bald völlig zurück. Aber soweit wir überhaupt das Verhalten des burgundischen Volks zu der katho-

---

[1]) *Jaffé*, n. 576. „Delegaturi enim ... sumus examen, ut... omnia, quae apud fraternitatem tuam de hujusmodi negotia acta gestave sunt, dilligentissima vestigatione flagitentur.“

[2]) Die Verhältnisse der katholischen Kirche im burgundischen Reich sind in neuerer Zeit mehrfach eingehend untersucht und dargestellt worden. Hervorzuheben sind: *B. Hauréau*, L'église et l'état sous les premiers rois de Bourgogne in Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, XXVI, 137—172 (1867); *Binding*, I, 122 fg.; *Jahn*, I, 111 fg., II, passim. Des Letzern Untersuchungen zeichnen sich durch ausserordentlichen Fleiss aus, leiden aber nicht selten an Weitschweifigkeit und Unklarheit.

lischen Kirche verfolgen können[1]), finden wir überall nicht nur Duldung, sondern ein ausgesprochenes Wohlwollen, mit welchem die Arianer die katholische Kirche behandelten, deren Interesse zu eignem Schaden wahrten und ihr eine völlige Freiheit gestatteten, wie sie eine solche weder im römischen Reich genoss noch wie sie ihr später im Frankenreich zu Theil geworden ist.[2]) Kamen auch einzelne Fälle vor, in welchen katholische Kirchen in arianische verwandelt wurden, weil entweder der Eigenthümer derselben zum Arianismus abfiel, oder auch weil in gewaltthätiger Weise die Katholiken ausser Besitz gesetzt wurden, Fälle, die selbstredend bei der Besitzergreifung des Landes nicht ausbleiben konnten, so waren dies doch nur vereinzelte Erscheinungen, welche den Charakter der burgundischen Kirchenpolitik nicht bestimmten, sondern ihm zuwiderliefen.[3])

---

[1]) Ob die Burgunder zunächst nach ihrer ersten Niederlassung in Gallien das Christenthum nach dem katholischen Glaubensbekenntniss angenommen, wie *Orosius*, Adversus Paganos VII, 32, 41, meldet, und sie erst später sich zu dem Arianismus bekehrt haben, oder aber ob diese Nachricht des Orosius nur auf einem Irrthum ruht, ist noch streitig. *Jahn*, I, 112 fg., schenkt Orosius Glauben und sucht, aber mit unzureichenden Gründen, nachzuweisen, dass die Burgunder erst nach 473 Arianer geworden seien. Die Unglaubwürdigkeit des Orosius thun dar *Pétigny*, Etudes, II, 50, und *Hauréau*, p. 139 sqq. Auch *Binding* ist dieser Ansicht (I, 40), die übrigens schon von *Aug. Thierry*, Histoire de la conquête de l'Angleterre, I, 41, ausgesprochen worden war.

[2]) Von katholischen Schriftstellern, welche die Verbindung der burgundischen Bischöfe mit Chlodovech zu rechtfertigen suchten, wurde und wird noch häufig den Burgundern Intoleranz und Verfolgung der katholischen Kirche vorgeworfen. Dieser Vorwurf gründet sich aber wesentlich nur auf mittelalterliche Erdichtungen, wie sie noch einmal von *Revillout*, p. 180, 205, vorgebracht und zu dem angegebenen Zweck verwerthet werden. Ueber die Duldsamkeit der Burgunder, vgl. insbesondere *Hauréau*, a. a. O.; *Jahn*, I, 113, 129.

[3]) In c. 33 des Concils von Epao (*Bruns*, II, 171) werden Kirchen

Metropolitanverbände in Burgund.

Die Grenzen des burgundischen Reichs zur Zeit seiner Blüthe bis zu seinem Untergang umfassten die gesammte römische Provinz Lugdunensis I mit der Hauptstadt Lyon, die grössere nördliche Hälfte der Provinz Viennensis bis zur Dürance mit der Hauptstadt Vienne, den grössten Theil der Provinz Maxima Sequanorum mit der Hauptstadt Besançon, die Provinz der Grajischen Alpen mit Tarantaise und die nördlich von der Dürance gelegenen Theile der Provinzen Narbonensis II und Alpes Maritimä.[1]) Es fielen

erwähnt, welche von den Arianern den Katholiken per violentiam entrissen worden sind. Aber dass dies nur Ausnahmen waren, zeigt der Zusammenhang. Auch aus dem später noch zu besprechenden Brief des Bischofs Avitus von Vienne an den Bischof Victorius von Grenoble (Ep. 3, p. 26) kann geschlossen werden, dass die Fälle, in welchen solche Gewaltthätigkeit vorkam, äusserst selten gewesen waren, da Avitus ihrer gar nicht erwähnt. — Von dem Abfall der Katholiken zu dem Arianismus handelt c. 29 des Concils von Epao. Darin ist keine Rede davon, dass von den Arianern Gewalt oder Drohung angewandt worden wären, um die Bekehrung herbeizuführen.

[1]) Ueber die südliche burgundisch-westgothische Grenze und deren Veränderungen in diesem Zeitraume ist schon oben das Nöthige bemerkt worden. Von der Provinz Maxima Sequanorum hat sicher der nordwestliche Theil mit den Gebieten von Basel und Castrum Rauracense (Augst bei Basel) nicht zu Burgund gehört, sondern stand unter alamannischer Herrschaft (vgl. *Binding*, I, 308; *Jahn*, II, 365 fg.). Bestritten ist dagegen, ob der nordöstliche Theil mit dem Bisthum Vindonissa dem burgundischen Reiche einverleibt war oder nicht. Für das erstere spricht die Anwesenheit des dortigen Bischofs auf dem burgundischen Reichsconcil von Epao 517. Dass diese Thatsache allein jedoch nicht unbedingten Beweis liefert, erkennt in diesem Falle auch *Jahn* an, der hier eine Ausnahme von seiner sonstigen Regel zulassen muss, da nach ihm die gesammte nördliche Schweiz nicht zu Burgund gehört haben kann (II, 365, 367 fg.). Doch bringt er einen entscheidenden Grund hierfür nicht bei. Da das Concil von Epao den Burgunderkönig als dominus gloriosissimus princeps noster (c. 18) bezeichnet, so muss bis zum Beweis des Gegentheils angenommen werden, dass alle Bischöfe, die die Concilsbeschlüsse unterschrieben haben, Burgund angehörten. Auf dem Concil erscheint zum ersten Mal ein Bischof von Nevers. Derselbe war später Suffragan des

demnach auch im burgundischen Reiche die Landesgrenzen mit den Grenzen der Metropolitanverbände nicht durchweg zusammen. Nur die Metropoliten von Vienne, Lyon und Besançon gehörten dem Reiche an. Die Bischöfe von Die, Vaison, St. Paul de trois Châteaux, Orange, Carpentras, Cavaillon, Apt, Gap, Sisteron und Embrun erkannten den Bischof von Arles als Metropoliten an und erschienen auf den von ihm berufenen Synoden. Ein Theil wenigstens des Metropolitansprengels von Besançon lag ausserhalb der burgundischen Grenzen. Unter den Metropoliten nahmen die Bischöfe von Vienne und Lyon den ersten Rang ein, während der Metropolit von Besançon zurücktrat, ja vielleicht schon damals die Metropolitanrechte verloren hat.[1]) Dagegen hat weder der Bischof von Vienne noch der der Reichshauptstadt Lyon eine Stellung in Burgund eingenommen, wie sie dem Bischof von Arles in dem westgothischen Gallien zukam. Sie standen vielmehr als gleichberechtigte Metropoliten unabhängig von einander ihren Provinzen vor. Zu dem Reichsconcil von 517 wurden die Bischöfe der einzelnen Provinzen gesondert von dem betreffenden Metropoliten eingeladen[2]) und, wenn auf dem Religions-

---

Metropoliten von Sens. Nevers gehörte in römischer Zeit zur civitas Aeduorum (Autun). Siehe *Desjardins*, Geographie de la Gaule (1869), p. 221. Es darf angenommen werden, dass es erst in fränkischer Zeit zu der Kirchenprovinz Sens gezogen wurde, damals aber, wie Autun, zur Lugdunensis I gehörte.

[1]) Die Bischöfe von Vienne und Lyon unterschrieben an erster Stelle die Beschlüsse des Concils von Epao mit dem Zusatz: „constitutiones nostras, id est sacerdotum provinciae Viennensis (bez. ecclesiae Lugdunensis) relegi et subscripsi." Der Bischof von Besançon unterzeichnet ohne Zusatz erst an achter Stelle, wie er auch auf dem Concil von Lyon von 517 erst an sechster Stelle unterschreibt. — Ueber die kirchlichen Verhältnisse der Provinz der Grajischen Alpen siehe oben S. 491.

[2]) Siehe das Einladungsschreiben des *Avitus*, Ep. 80 (p. 80) mit der falschen Aufschrift Quintiano episcopo (Arvernorum). Die Aufschrift

gespräch mit den Arianern zu Lyon im Jahre 499 Avitus im Namen der Katholiken das Wort führte, so geschah dies nur, wie ausdrücklich bemerkt wird, weil er als der fähigste und gewandteste Redner anerkannt wurde.[1])

Durch die Bildung des burgundischen Staats, der noch lange Jahre hindurch in einem Zwitterverhältniss zu dem römischen Reich stand und selbst nach dem Zusammenbrechen des Westreichs noch in dem oströmischen Kaiser formell den Herrn der Welt anerkannte, war der Rechtszustand der katholischen Kirche, wie er in den römischen Gesetzen normirt war, nicht verändert worden. Das römische Recht blieb in unbestrittener Geltung und es zeigte sich weder auf Seiten der arianischen Herrscher noch auf Seiten der katholischen Bischöfe das Bedürfniss oder das Verlangen, eine Revision und Codification des geltenden Rechts vorzunehmen, wie sie in dem westgothischen Reich unter Alarich II. stattgefunden hat.

---

bezieht sich, wie allgemein seit Sirmond (Note zu Ep. 80) anerkannt ist, auf einen fehlenden Brief und ist aus Versehen dem Einladungsschreiben vorgesetzt worden. *Binding*, I, 227; *Jahn*, II, 145. Das Schreiben des Bischofs Viventiolus von Lyon, das gerichtet ist an „fratres et episcopi, universi clerici, honorati ac possessores territorii nostri“, bei *Mansi*, VIII, 556. Dasselbe wird von *Jahn*, II, 146, für das Fabrikat eines Fälschers erklärt, weil in demselben auch Laien zu dem Concil eingeladen werden. Dass jedoch Laien damals auf Concilien, allerdings ohne Stimmrecht, erschienen, wird später erörtert werden. Einstweilen sei nur auf das Concil von Marseille von 533 verwiesen, auf welchen die Anwesenheit von Laien ausdrücklich erwähnt wird.

[1]) Collatio episcoporum bei *Mansi*, VIII, 243: „Avitus, cui licet non esset senior nec dignitate nec aetate, tamen plurimum deferebatur...“ Die Nachricht der späten und werthlosen Vita Aviti, c. 1 (*Boll.*, Acta Sanctorum, 5. Februar, I, 667), dass Avitus die Bischöfe von Lyon, Veranus (der nicht existirt hat) und Viventiolus, geweiht habe, würde, selbst wenn sie begründet wäre, für das rechtliche Verhältniss von Vienne und Lyon nichts beweisen.

Die Kirchenverfassung und die Könige.

Die gesammte Kirchenverfassung, wie sie sich im Laufe des 5. Jahrhunderts gestaltet hatte, blieb im burgundischen Reich unangetastet und von den Königen anerkannt. Fast überall, wo wir die burgundischen Könige in kirchlichen Verhältnissen thätig finden, sehen wir sie zum Schutze der Kirchenverfassung und der kirchlichen Freiheit auftreten. Schon im Jahre 463 wurde König Gundioch zu Gunsten der Bürgerschaft seiner Stadt Die thätig, welcher entgegen den kirchlichen Normen und der von Papst Leo gefällten Entscheidung von dem Bischof von Vienne ein Bischof aufgedrängt werden sollte. Für die Rechte der Stadt, zugleich aber auch für die Rechte des Bischofs von Arles wandte der Arianerkönig sich an Papst Hilarus, um ihn zur Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung zu veranlassen.[1]) Der Bruder Gundiochs, Chilperich I., begünstigte die schon vor der burgundischen Occupation im Jura gegründeten Klöster und wies ihnen jährliche Lieferungen aus Krongut zu.[2]) Der bedeutendste Burgunderkönig Gundobad zeigte während seiner langen Regierung (473—516) ununterbrochen der katholischen Religion und den katholischen Bischöfen nicht nur Duldung und Unpartheilichkeit, sondern er bevorzugte sie eher vor seinen arianischen Glaubensgenossen. In so bedenklicher Weise neigte er der katholischen Kirche zu, dass das Gerücht entstehen und sich verbreiten konnte, dass er in seinen letzten Lebensjahren zu dem Katholizismus heimlich übergetreten sei, und auch heute noch lässt die Frage, ob er den Uebertritt nicht wirklich vollzogen

---

[1]) Siehe oben S. 494.

[2]) *Gregor. Tur.*, Vitae Patrum, I, c. 5 (p. 1150); *Jahn*, I, 115, schliesst aus dieser Erzählung, dass Chilperich Katholik gewesen. Indesen folgt dies aus den Thatsachen selbst keineswegs. Auch übersieht er, dass Gregor von dem frommen Abte Lupicinus, dem der König jene Zuwendung machte, sagt: „Stetit coram rege, sicut quondam Jacob coram Pharaone.“

habe, sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden.[1]) Zahlreiche Prinzen und Prinzessinnen des burgundischen Hauses traten zu seinen Lebzeiten und gewiss nicht ohne seine Billigung offen zu der katholischen Kirche über. Selbst sein Sohn und Nachfolger Sigismund bekannte offen das orthodoxe Bekenntniss und die Herrschaft der katholischen Kirche im burgundischen Reich erschien schon lange vor dem Tode des letzten arianischen Königs festbegründet. — In jeder Weise erzeigte sich Gundobad den katholischen Bischöfen entgegenkommend. Die von Theodorich dem Grossen gesandten katholischen Bischöfe Epiphanius von Pavia und Victor von Turin, welche den Loskauf der von den Burgundern in Italien gemachten Gefangenen erwirken sollten (494), bedurften kaum des von Papst Gelasius an Bischof Rusticus von Lyon gerichteten Empfehlungsschreibens [2]), um von Gundobad günstig aufgenommen zu werden. Der König gab 6000 Gefangene unentgeltlich frei, die andern gegen ein mässiges Lösegeld.[3]) Als Burgunder von den Ostgothen gefangen genommen und nach Arles ge-

[1]) *Gregor. Tur.*, II, c. 34 (p. 89), berichtet, Gundobad sei heimlich übergetreten, habe aber aus Furcht vor dem Volk sich geweigert, öffentlich den orthodoxen Glauben zu bekennen. Bischof Avitus habe ihm desshalb das Chrisma nicht ertheilen wollen und der König sei im Wahnsinn gestorben. Dass Gundobad im Arianismus gestorben, erscheint trotzdem wahrscheinlich. Vgl. *Binding*, I, 216. Andererseits sind aber die Briefe des Avitus an den König (Ep. 1, p. 4; Ep. 2, p. 5) kaum begreiflich, wenn man nicht eine geheime Bekehrung Gundobads annimmt. Auch *Hauréau*, der eine solche ebenfalls nicht zulassen will, erklärt die Briefe für véritablement inexplicables (p. 164). Sagt doch Avitus geradezu: „Unicum simul et simplex donum saeculo nostro nutu divinitatis indultum est, ut inter regias ordinationes gl. principatus vestri principaliter de tuenda catholicae partis veritate curetis“!

[2]) Vom 25. Januar 494. *Jaffé*, n. 390; *Thiel*, I, 359.

[3]) Vita Epiphanii von Ennodius (ed. *Sirmond*, Opp. Var., I, 1019). Vgl. besonders *Hauréau*, p. 153.

schleppt worden waren, sandte Gundobad Lebensmittel und andere Vorräthe an Cäsarius von Arles, um sie durch den katholischen Bischof unterstützen zu lassen.[1]) Seine Räthe waren meist Katholiken[2]) und dem Vorkämpfer des katholischen Glaubens in Burgund, Avitus von Vienne, gestattete der König nicht nur den grössten Einfluss auf die Staatsgeschäfte, sondern er beauftragte ihn auch, die andern Ketzer, wie Eutychianer und Photinianer, in besondern Schriften zu bekämpfen.[3])

Der König selbst nahm den lebhaftesten Antheil an den religiösen Streitfragen und liess in den religiösen Disputationen, welche er mit Avitus, Heraclius und andern hielt, seinen katholischen Gegnern volle Freiheit, ihren Glauben zu vertheidigen und den seinigen anzugreifen.[4]) Im Jahre 499 gestattete Gundobad, dass zwischen den katholischen und arianischen Bischöfen ein Religionsgespräch in seiner Gegenwart stattfinde. Zwar gelang es der Beredsamkeit des Avitus, der seinen Glauben durch Wunder zu erweisen sich anbot, nicht, die Arianer, die sich auf die Schrift beriefen und die angeblichen Wunder als Zauberkünste zurückwiesen, zur Rückkehr in den Schooss der alleingläubigen Kirche zu bewegen.[5])

---

[1]) Vita Caesarii, I, c. 17.

[2]) Die Katholiken Aridius, Laconius, Placidus, Lucanus, Heraclius u. a. werden uns als die vertrauten Rathgeber und Staatsmänner Gundobads genannt. *Ennodius*, a. a. O.; *Gregor. Tur.*, II, c. 32; Collat. episc., a. a. O.; *Avitus*, Ep. 47 (p. 65); vgl. *Jahn*, I, 153 fg.

[3]) *Avitus*, Ep. 2 (p. 5), 3 (p. 24), 28 (p. 45).

[4]) *Avitus*, Ep. 21 (p. 28), 28 (p. 45). Insbesondere aber das Schreiben an Heraclius und dessen Antwort. Ep. 47, 48 (p. 59). In dem erstern lobt Avitus den Heraclius: „Itaque sicut alias laudando regem reddidistis Caesari, quod Caesaris erat, ita hic, ut redderitis Deo, quae Dei sunt nec Caesari (d. h. Gundobad) pepercistis.“ Heraclius rühmt in der Antwort den König „..ut semper conventibus mitissimo pareat auditu.“

[5]) Es beruht auf einer Unkenntniss der schon damals herrschen-

Aber als das Gespräch resultatlos verlaufen war, ergriff der König die Bischöfe von Lyon und von Vienne an der Hand, führte sie bis zu seinem Gemach, umarmte sie und bat sie, für ihn zu beten.[1]) So gab er öffentlich ein Zeichen des Vertrauens und der Sympathien, die ihn an die ersten Bischöfe der katholischen Kirche und an diese selbst knüpften. Und wenn der uns erhaltene Bericht über das Religionsgespräch, der wahrscheinlich aus der nächsten Umgebung des Bischofs Avitus herstammt, hinzufügt, seit jenem Tage seien viele Arianer in sich gegangen und hätten Busse gethan, so wird hierauf das Benehmen des Königs nicht ohne Einfluss gewesen sein.[2])

---

den Lehre der katholischen Kirche sowie ihrer Redeweise, wenn *Jahn*, I, 115; II, 28, als einen unwidersprechlichen Beweis für den ursprünglichen Katholizismus der Burgunder, von dem sie erst nach 473 zu dem Arianismus abgefallen seien, die Aeusserung des Avitus auf dem Religionsgespräch ansieht: „redite cum populo vestro ad legem Dei!“ (Coll. episc., a. a. O.) Der Uebertritt von der Ketzerei zum rechten Glauben wurde schon damals als „Rückkehr“ bezeichnet, da durch die Taufe der Ketzer der Kirche unterworfen wurde, seine Ketzerei also immer nur ein Abfall ist. So spricht auch Gregor der Grosse von der „Rückkehr der Häretiker“. Ep. XI, 67 (Opp. ed. *Galliccioli*, Venet. 1768, VIII, 315); Moralium, XVI, c. 7 (II, 142); Isagoge Liturgica, VIII, c. 3 (IX, 206). Allerdings ist *Jahn*, I, 118, auch der irrthümlichen Meinung, übertretende Arianer seien nochmals getauft worden, und perfectio in *Avitus*, Ep. 1, p. 5, bedeute Taufe.

[1]) Coll. episcop.: „rex... accipiens per manus domnum Stephanum et domnum Avitum, duxit eos usque ad cubiculum suum et, cum intraret, amplexus est eos dicens, ut orarent pro eo.“

[2]) a. a. O. „Ex ea die plurimi Ariani ad poenitentiam venerunt et post aliquot dies baptizati fuerunt.“ Es kann sich hier nur von solchen handeln, welche die Taufe noch nicht erhalten haben; denn dass damals in der ganzen Kirche die Ansicht, nach welcher die von Arianern vorgenommene Taufe gültig ist und nicht wiederholt werden darf, durchaus die herrschende war, ist zweifellos (vgl. z. B. II. Concil von Arles, c. 17). Liegt also hier nicht ein verdorbener Text vor (etwa chrismati statt baptizati), so kann nur von Ungetauften die Rede sein.

Doch gelang es dem König nicht, den Episcopat mit der arianischen Herrschaft auszusöhnen. Seit Chlodovech mit seinen Franken den Katholizismus angenommen und als Vorkämpfer der Kirche aufgetreten war, wandten sich die Sympathien der Bischöfe ihm zu. Landesverrätherische Verbindungen wurden geschlossen und, wie im Reiche der Westgothen, so konnte auch im burgundischen Reich Chlodovech die katholischen Bischöfe als seine Bundesgenossen betrachten. Einzelne lenkten den Verdacht in allzu offener Weise auf sich und mussten durch die Flucht sich der Rache der Burgunder entziehen, wie z. B. Aprunculus, Bischof von Langres, der in Clermont Aufnahme fand und bald der Nachfolger des Apollinaris Sidonius auf dem dortigen Bischofsstuhl wurde.[1]) Aber auch wenn die Hinneigung zu den Franken keinen solchen verbrecherischen Charakter annahm, musste doch die enge Verbindung, in welcher der burgundische mit dem fränkischen Episcopate und insbesondere mit dem einflussreichen Remigius von Reims stand, nicht unbedenklich erscheinen.[2]) Trotzdem aber, selbst nachdem der Krieg mit den Franken ausgebrochen und Gundobad nur mit der grössten Anstrengung aller Kräfte das Reich vor dem Untergange gerettet hatte, änderte er seine milde, ja zaghafte Politik der katholischen

Hinneigung der Bischöfe zu den Franken.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, II, c. 23. „Interea cum jam terror Francorum resonaret in his partibus et omnes eos amore desiderabili cuperent regnare, S. Aprunculus Lingonicae civitatis episcopus apud Burgundiones coepit haberi suspectus, etc.“ Dass die Flucht des Aprunculus nicht vor Chlodovech zu setzen ist, wie dies *Junghans* (Geschichte der fränkischen Könige Childerich und Chlodovech, 1857), S. 17, und ihm folgend *Binding*, I, 105, gethan haben, hat *Kaufmann*, Die Werke des Apoll. Sidonius (1864), S. 40, gezeigt. Vgl. auch *Jahn*, II, 80.

[2]) Die enge Verbindung des burgundischen Episcopats mit Remigius wird von der Coll. episc. bezeugt. Auf seine Anregung wurde das Religionsgespräch in Lyon von den Bischöfen beantragt.

Kirche gegenüber nicht. Bald nach Beendigung des Krieges erliess Gundobad auf dem Reichstag zu Ambérieux bei Lyon im Jahre 501 ein die Rechte der katholischen Kirche und Geistlichen bestätigendes Gesetz und verbot jede Beeinträchtigung derselben.[1])

König Sigismund.

Als nach dem Tode Gundobads sein schon früher katholisch gewordner Sohn Sigismund den Thron bestieg (516), da war dem Arianismus der letzte Halt genommen und rasch eroberte die katholische Kirche die Stellung der herrschenden Kirche im Reich. Die Arianer, die überall die katholische Kirche vom Glück begünstigt sahen, konnten nicht lange den mehr oder minder gewaltthätigen Bekehrungsversuchen widerstehen und die Hilfe der Staatsgewalt wurde von den Bischöfen gegen die Arianer angerufen, die eben noch vor einem arianischen Könige sich gebeugt und in ihm die Quelle und den Hort ihres Rechtes und Besitzstandes gepriesen hatten. Während noch in den letzten Jahren Gundobads Avitus von Vienne in dem König den Mann verehrt und preist, auf dem das Gedeihen der katholischen Religion beruhe, während er erklärt hatte, dass alles irdische Gut, was die Kirche besitze, dem arianischen Könige gehöre und ihr von ihm gewährt sei[2]),

---

[1]) Lex Burgundionum, tit. 107 (Additament., II, ed. *Bluhme*, Mon. Germ. Leges, III, 577), c. 12. „Praeterea ecclesiae aut sacerdotes in nullo penitus contempnantur.“ *Binding*, I, 185, will unnöthiger Weise nullo in nulla verändern und schreibt das Gesetz dem König Godomar zu, indem er den Reichstag von Ambérieux ins Jahr 524 verlegt (S. 260). Doch hat er den Beweis hierfür nicht erbracht. Vgl. *Bluhme*, Jahrbuch für gem. deutsches Recht von *Bekker* und *Muther*, Bd. V, 207 fg. und Mon. Germ. Leg., III, 499, 575.

[2]) *Avitus*, Ep. 5 (p. 26). „Illic repositum est, quicquid prosperum fuit catholicae veritati.“ Ep. 30 (p. 55). „Quicquid habet ecclesiola mea, immo omnes ecclesiae nostrae, vestrum est, de substantia quam vel servastis hactenus vel donastis.“ Beide Briefe sind an Gundobad gerichtet.

fordert derselbe Avitus noch vor dem Tode des Vaters den künftigen Herrscher auf, ein wachsames Auge auf die Ketzerei zu halten und den Ruhm seiner Regierung in die Unterdrückung der Ketzerei zu setzen.[1])

Die ganze Regierung des schwachen Königs Sigismund zeigt, wie er bald wilden Leidenschaften hingegeben, die ihn bis zum Mord des eignen Sohnes treiben, bald dem Einfluss herrschsüchtiger Bischöfe unterstehend in schwächlicher und schwankender Weise das Reich dem Untergang entgegenführte. Die Bischöfe, den Charakter des Fürsten kennend, scheuten sich nicht, bald nach seiner Thronbesteigung ihre Macht mit der königlichen Macht zu messen und den König zur Nachgiebigkeit gegen die Kirche zu nöthigen. Wir müssen auf diesen Fall etwas näher eingehen; denn er bietet das erste Beispiel eines Conflikts der Kirche mit der Staatsgewalt eines germanischen katholischen Königs. Er ist für die Kenntniss des Verhältnisses, in welchem damals die Kirche dem Staate gegenüber stand, von grösster Bedeutung.

Sein Conflikt mit den Bischöfen.

Es ist bekannt, dass die christliche Kirche schon in den ersten Jahrhunderten in Erweiterung des mosaischen Rechts das Verbot der Heirath mit dem Bruder oder der Schwester des verstorbenen Mannes oder der verstorbenen Frau aufstellte.[2]) Dies dem römischen Recht bis dahin unbekannte Eheverbot wurde bald von dem weltlichen Recht anerkannt und, trotzdem es der Sitte und wohl auch der sittlichen Anschauung nicht entsprach, in häufigen Wiederholungen

[1]) *Avitus*, Ep. 29, an Sigismund. Im einzelnen ist der Brief schwer verständlich und unklar. Vgl. *Binding*, I, 218 und *Rilliet* in Mémoires et documents publiés par la Société d'hist. et d'archéol. de Genève, XVI, 31 fg.

[2]) Concil von Neocäsarea, c. 2; von Elvira, c. 61; Canon Apost., c. 19.

aufrecht erhalten und durchgeführt.[1]) Auch die Kirche sah sich veranlasst noch mehrfach ihr Verbot einzuschärfen.[2]) Trotzdem kamen derartige Ehen nicht selten vor und gaben dem burgundischen Reichsconcil von Epao von 517 Veranlassung, die alte Satzung zu wiederholen.[3]) Indessen fand das Concil nicht überall Gehorsam. Ein hoher Staatsbeamter, der Verwalter des königlichen Fiscus, Stephanus hatte die Schwester seiner verstorbenen Gattin geheirathet und spottete des weltlichen Gesetzes wie der kirchlichen Vorschrift. Avitus von Vienne und sein Bruder, Bischof Apollinaris von Valence, hielten sich verpflichtet, auch dem mächtigen Beamten gegenüber das kirchliche Gebot zur Durchführung zu bringen. Da sie wohl voraussahen, dass Stephanus, auf die Gunst des Königs vertrauend, Widerstand leisten werde, so wurde der Kirchenbann nicht von dem Diöcesanbischof ausgesprochen, sondern es wurde von den Bischöfen von Vienne und Lyon ein Reichsconcil berufen, dass über ihn und seine Gattin den Kirchenbann

---

[1]) Schon die Söhne Constantins erhoben die kirchliche Vorschrift zu weltlichem Gesetz, c. 2, Cod. Theod., III, 13. Vgl. ferner c. 3, 4, 8, h. t.; c. 2, 5, 6, Cod. Just., V, 5. — Trotz diesen Gesetzen hatte Kaiser Honorius nach einander die beiden Töchter des Stilicho geheirathet. Vgl. *Tillemont,* Hist. des Empereurs, V, 557.

[2]) Römisches Concil unter Papst Siricius, c. 9. Concil von Orléans von 511, c. 18.

[3]) Concil von Epao, c. 30 (*Bruns*, II, 171). Schon vorher hatte Avitus auf eine Anfrage des Bischofs Victorius von Grenoble einen derartigen Fall, in welchem die Ehe mit der Schwägerin schon 30 Jahre gedauert hatte, dahin entschieden, dass die Ehegatten sich scheiden und getrennt leben sollen. Nach dem Concil von Elvira, c. 61, soll ein fünfjähriger Kirchenbann die Strafe sein, doch kann der Bischof diese Zeit verkürzen. In dem vorliegenden Fall will Avitus in Anbetracht der Umstände von jeder kirchlichen Strafe absehen und es den Parteien überlassen, ob sie eine Busse übernehmen wollen. *Avitus*, Ep. 14, 15, 16 (p. 33 fg.)

verhängte.[1]) Der König, über diesen Schritt gegen seinen Günstling ergrimmt, brach seinen Verkehr mit den Bischöfen ab und hielt sich von ihren Kirchen entfernt. Die Bischöfe liessen sich nicht einschüchtern, sondern versammelten sich von neuem zu einem Concil, das in Lyon statthatte. Elf Bischöfe aus allen Theilen des Reichs hatten sich eingefunden. Doch fehlte Avitus von Vienne. Die Bischöfe verpflichteten sich, die über Stephanus und seine Gattin ausgesprochene Kirchenstrafe aufrecht zu halten und in allen künftigen Fällen in gleicher Weise vorzugehen. Solle der König auch fernerhin in seiner feindlichen Haltung gegen die Bischöfe beharren, so wollten sie alles Ungemach und jede Verfolgung gemeinsam ertragen. Dem König solle Gelegenheit gegeben werden, mit der Kirche sich wieder zu versöhnen. Stelle er den Frieden der Kirche nicht wieder her, so werden sich alle Bischöfe in Klöster zurückziehen. Kein Bischof dürfe dann sein Kloster früher verlassen, als bis der König allen Bischöfen ohne Ausnahme den Frieden wieder gegeben habe. Zugleich wurden die alten kirchlichen Vorschriften den Geistlichen ins Gedächtniss gerufen, wonach kein Bischof in der Diöcese eines andern Amtshandlungen vornehmen und vor dem Tode des Bischofs kein Nachfolger ernannt werden darf. Um jedoch dem König die Hand zur Versöhnung zu bieten, erleichterten die Bischöfe dem excommunicirten Paare den Wiedereintritt in die kirchliche Gemeinschaft. Es wurde ihnen gestattet, gleich in die zweite Klasse der Büssenden zu treten und als Hörende während der Verlesung des Evangeliums in der Kirche zu weilen, die sie aber vor dem allgemeinen Gebet der Gemeinde zu verlassen haben.[2])

[1]) Concil von Lyon, Eingang (*Bruns*, II, 172). Vita S. Apollinaris, c. 3 (*Boll.*, Acta Sanct., 5. October, III, 60).

[2]) Concil von Lyon, c. 1—6; c. 6: „Domini quoque gl. regis sententiam secuti id temperamenti praestitimus, ut Stephano praedicto

Indessen beruhigte sich der König hierbei nicht. Mit weltlicher Gewalt suchte er den geistlichen Widerstand der Bischöfe zu brechen — und scheiterte. Die Bischöfe hatten sich nach einem in der Nähe von Lyon gelegenen Ort zurückgezogen. Der König aber befahl ihre Rückkehr in die Heimath, doch sollte jeder der Bischöfe auf je einen Monat in der Umgebung des Königs sich aufhalten und zwar traf der königliche Befehl zunächst den Bischof Apollinaris von Valence[1]), dessen Diöcese, wie es scheint, Stephanus angehörte. Da traf den König eine schwere Krankheit. Die Königin wandte sich um Hilfe an Apollinaris. Seinen Widerstand überwandt sie durch Thränen und fussfälliges Flehen. Er lieh ihr seinen Mantel, der denn auch seine wunderthätige Wirkung nicht verfehlte. Der König

vel Palladiae usque ad orationem plebis, quae post evangelia legeretur, orandi in locis sanctis spatium praestaremus." — Die Zeit dieser Concilien ist nicht genau zu bestimmen. Dass sie nach dem Concil von Epao stattgefunden, ist wahrscheinlich, aber nicht so sicher, wie *Binding*, I, 238; *Jahn*, II, 45; *Hefele*, II, 687, den ältern Schriftstellern folgend, angenommen haben. Der c. 30 des Concils von Epao kann ebenso gut vor dem Concil von Lyon wie nach demselben abgefasst sein. Auch die weitere Annahme, dass das Concil bald nach dem Concil von Epao (517, *Mansi*, VIII, 573 und *Hefele*, 518, *Jahn*; 519, *Binding*) zusammengetreten sei, ist ohne Anhalt in den Quellen. Wir wissen nur, dass es zur Zeit König Sigismunds 516—523 statthatte. — Die Darstellungen *Bindings* und *Jahns* sind insofern irrthümlich, als ersterer davon ausgeht, das Verbot der Ehe mit der Schwägerin sei eine Neuerung des Concils von Epao gewesen (I, 236 fg.), letzterer das Verbot auf eine altrömische Sitte zurückführt (I, 168).

[1]) Kenntniss hiervon übermittelt uns allein die Vita S. Apoll., c. 3, deren dunkle Sprache jedoch schwer verständlich ist: „Videns vero rex ille constantiam eorum incorruptibilem esse ab ira non desinens praecepit, ut pontifices qui ibidem habitarent ad propria reverterentur et singillatim per singulos menses regem operire (?) deberent. Sed quia ... Apollinaris in condemnatione ... perseverans videbatur, ipsum primum studuit observare." Vgl. *Binding*, I, 239; *Jahn*, II, 47. Auch *Gelpke*, Kirchengeschichte der Schweiz (1856), I, 330.

wird geheilt, wird von tiefer Reue ergriffen und bittet fussfällig und mit Thränen um Verzeihung. So die alte und im übrigen zuverlässige Lebensbeschreibung des heiligen Apollinaris.[1]) Als historischen Kern der Legende dürfen wir jedenfalls die Thatsache annehmen, dass der König den Ansprüchen der Bischöfe nachgegeben und die über Stephanus und seine Frau ausgesprochene Excommunication anerkannt habe. Die Bischöfe hatten das bestehende Recht und die alte Vorschrift der Kirche dem König gegenüber vertheidigt. Sie hatten ihre Macht erprobt und durch Ausdauer und Festigkeit den schwachen, der geistlichen Leitung bedürftigen Fürsten zur Umkehr gebracht. Dabei verdient aber das bei aller Festigkeit gemässigte Auftreten der Bischöfe gegen den König Beachtung. Sie wagen es nicht, über ihn eine Kirchenstrafe zu verhängen, sie bieten vielmehr die Hand zur Versöhnung und leisten seinen Befehlen, sich in die Heimath zu begeben, ohne Widerstand Gehorsam. Apollinaris findet sich sogar am königlichen Hoflager ein. Die Befürchtung, dass der König dem Arianismus wieder verfallen könne, mag diesem Verhalten nicht fremd gewesen sein.

In der Folgezeit scheint das Verhältniss des Königs zu den Bischöfen nicht mehr getrübt worden zu sein. Selbst als er im Jahre 522 seinen eigenen Sohn ermordete, beruhigten sich die Bischöfe, als er in das von ihm schon früher bereicherte und vergrösserte Kloster Agaunum im Rhônethal flüchtete, um dort durch Einsetzung geistlicher Uebungen und durch eigene Busse seine Schuld zu sühnen.[2]) Das Zurück-

---

[1]) Vita S. Apoll., c. 4.

[2]) Dass die Neugründung und Erweiterung des Klosters Agaunum nicht nach der Ermordung des Sohnes, wie früher angenommen wurde (*Rilliet*, a. a. O., p. 44 und *Binding*, I, 247), sondern schon vor der Thronbesteigung Sigismunds im Jahre 515 stattgefunden, zeigen *Jahn*

drängen des Arianismus, die Herrschaft der katholischen Kirche in Burgund erfüllten die Bischöfe mit Befriedigung und im Jahre 522 glaubte Avitus von Vienne, wenige Monate nach der Schreckensthat des Königs, dem Volke eine glückliche Zukunft ankündigen zu können.[1]) Trotzdem aber die burgundischen Könige das Bekenntniss ihrer Väter aufgegeben hatten und der Arianismus in raschen Schritten seinem Untergang entgegenging, hatten die katholischen Bischöfe keine grössere Anhänglichkeit an den burgundischen Staat gewonnen. Das mächtige Frankenreich schien ihnen der wahre Hort der katholischen Kirche zu sein und die Vorbereitung der fränkischen Eroberung ihre Aufgabe in Burgund. Nicht weniger als drei Bischöfe finden wir allein in Tours, die unter König Sigismund von ihren burgundischen Sitzen fliehen mussten, weil ihre landesverrätherische Verbindung mit den Franken entdeckt worden war.[2])

II, 290 und *W. Arndt*, Kleine Denkmäler aus der Merovinger Zeit (1874), S. 10 fg. Im Jahre 522 stiftete Sigismund nur den ewigen Psaltergesang (vgl. *Jahn*, II, 298).

[1]) Vgl. die merkwürdige Homilie, welche Avitus am 22. September 522 zur Einweihung einer Basilica in Annemasse bei Genf gehalten hat und die neuerdings wieder vollständig aufgefunden wurde. *Rilliet*, a. a. O., p. 24—29. „Haeretico rariscente profectus religionis adjicitur; dispendiis perfidiae fides recta ditatur. Paene est ut in praesentibus jam subradiat, quod promittitur in futuris.“

[2]) *Gregor. Tur.*, III, c. 17; X, c. 31, § 10. An beiden Stellen nennt Gregor Theodorus, Proculus und Definius. Alle drei bekleideten die bischöfliche Würde in Tours. In welcher Reihenfolge aber und welche Zeit sie auf dem Bischofsstuhl sassen, gibt er an beiden Stellen verschieden an. Dass sie zur Zeit Sigismunds nach Tours kamen, ergibt sich aus den angeführten Stellen im Vergleich mit III, c. 6. In Bezug auf ihre Flucht sagt zwar Gregor nur „ab hostilitate de urbibus suis expulsi fuerant“ (X, c. 31). Doch zeigt gerade die Aufnahme, die sie im Frankenreich fanden, dass sie um der Franken willen aus ihren Bischofsstädten fliehen mussten. In dem einen Fall

Verbindung mit Rom.

Ueber die Zeit des letzten Burgunderkönigs Godomar (523—534) sind so wenig Nachrichten aufbewahrt, dass wir über seine Stellung zur Kirche lediglich nichts wissen.[1]) Sowohl unter den arianischen wie unter den katholischen Fürsten blieb die Kirche in engster Verbindung und in Unterordnung unter den römischen Bischof. Schon oben ist erwähnt worden, dass wahrscheinlich König Gundobad die Bestrebungen des Bischofs Avitus, den Papst zur Aufhebung der Entscheidung Leos I. über die Theilung der Viennensis in die beiden Metropolitansprengel zu veranlassen, unterstützt hat. Aber auch nachdem diese Bestrebungen gescheitert waren, wankte Avitus keinen Augenblick in seiner Gesinnung gegen den römischen Stuhl. In den entschiedensten Ausdrücken erkennt er ihn als das Haupt des Episcopats an, als den Giebel der Kirche, als den Hirten der Heerde, als den Bischof der gesammten Kirche.[2]) In allen Zweifelsfällen muss an den Papst Bericht erstattet, von ihm die Entscheidung eingefordert werden, denn die Glieder müssen dem Haupte folgen.[3]) Dass die römische

---

ist es der König selbst, in dem andern die Königin, welche sie zu Bischöfen von Tours erheben.

[1]) *Binding*, I, 260, sagt von Avitus: „Unter dem neuen König (Godomar) war seine Rolle ausgespielt: Godomar theilte weder Avitus Anschauungen, noch war er gewohnt, sich von Fremden leiten zu lassen.“ Woher er dies aber weiss, theilt er nicht mit.

[2]) Im Namen Königs Sigismunds schreibt er an Symmachus, „ad universalis ecclesiae praesulem“ (Ep. 27, p. 43). Ep. 31, p. 47. „Dum de causa Romanae ecclesiae anxiamini ac trepidi essemus utpote nutare statum nostrum in lacessito vertice sentientes...“ Gegen Schluss des Briefes: „Reddet rationem, qui ovili dominico praeest, qua comissam sibi agnorum curam administratione dispenset.“

[3]) Ep. 36, an Senarius, den Comes patrimonii Theodorichs des Grossen: „Et quia scitis synodalium legum esse, ut in rebus, quae ad ecclesiae statum pertinent, si quid fuerit dubitationis exortum, ad Romanae ecclesiae maximum sacerdotem quasi ad caput nostrum membra sequentia recurramus.... Tantum mihi veritas innotescere

Synode von 501 es gewagt hat, den Papst zur Rechenschaft zu ziehen, die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen anzunehmen und über ihn zu urtheilen, findet Avitus unbegreiflich. Wie können Untergebene den höher Stehenden aburtheilen![1]) Er beschwört als Bischof und als römischer Senator die Senatoren Faustus und Symmachus, an die das Schreiben gerichtet ist, für die römische Kirche ebenso Sorge zu tragen wie für das Reich und ihr den Frieden wieder zu geben. Auf dem Papste ruhe der ganze Episcopat. Werde der Papst in Zweifel gezogen, so gerathe nicht ein einzelner Bischof, nein der ganze Episcopat ins Schwanken.[2]) In den dogmatischen Streitigkeiten des Papstes Hormisdas mit den griechischen Bischöfen versicherte Avitus dem Papste seinen treuen Gehorsam und sein Festhalten an der von dem Papst für wahr erklärten Lehre.[3])

Noch nie zuvor hatte der gallische Episcopat so unverhohlen, in solcher Unterwürfigkeit die Obergewalt des Papstes über die Kirche anerkannt. In den Zeiten der arianischen Herrschaft musste der Bischof von Rom den Katholiken als die letzte und einzige Säule der Einheit der Kirche erscheinen, an sie mussten die Bischöfe sich anlehnen, wenn sie nicht in der Vereinzelung das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit verlieren sollten.

---

poterit, quantum se Romanae urbis antistes auctoritatis privilegio expetentibus respondisse gaudebit."

[1]) Ep. 31. „. . . non facile datur intelligi, qua vel ratione vel lege, ab inferioribus eminentior judicetur. Nam cum celebri praecepto Apostolus clamet, accusationem vel in presbyterum recipi non debere, quid in praecipuum generalis ecclesiae criminationibus licere censendum est?"

[2]) ebenda „. . . at si papa urbis vocatur in dubium, episcopatus jam videbitur, non episcopus vacillare."

[3]) Schreiben des Avitus an den Papst vom 15. Februar 517 und des letztern Antwort an Avitus und die Bischöfe der Viennensis. *Jaffé*, n. 491; *Thiel*, I, 783 sqq.

Burgundische Concilien, insbesondere das von Epao.

War nun auch die Gefahr vorhanden, dass die einheitliche Kirche in Landeskirchen sich auflöse und diente der Anschluss an den römischen Bischof dazu, diese Gefahr zu beseitigen, so war doch keineswegs, wie schon oben nachgewiesen wurde, durch die Bildung des burgundischen und westgothischen Reichs in Gallien der Metropolitanverband, sofern er über die neuen Landesgrenzen hinausging, aufgelöst worden. Noch im Jahre 475, kurz vor dem Sturz des Westreichs, ercheinen burgundische Bischöfe in dem noch in römischen Händen befindlichen Arles auf einem Concil, das von dem Bischof von Arles aus den südgallischen Provinzen berufen worden war.[1]) Wir haben schon früher burgundische Bischöfe auf gothischen und gothische Bischöfe auf burgundischen Concilien gefunden. Doch muss die Versammlung von Concilien im burgundischen Reich in Verfall gerathen sein. Papst Hormisdas machte dem Avitus von Vienne harte Vorwürfe darüber, dass er unter Missachtung der kirchlichen Vorschriften die Einberufung von Provinzialconcilien versäumt habe.[2]) Und doch war die Berufung von Concilien nicht, wie meist angenommen wird, von der königlichen Genehmigung abhängig.[3])

---

[1]) Die Beschlüsse des Concils von Arles sind nicht erhalten, wohl aber ein Schreiben des Bischofs Faustus von Riez an den Priester Lucidus und dessen Schreiben an Faustus und die in Arles versammelten Bischöfe. *Mansi*, VII, 1007, 1010. Die Namen der Bischöfe sind ohne Ortsangabe, doch finden wir die burgundischen Bischöfe von Lyon, Vienne, Autun, Genf unter ihnen, deren Namen auch sonst uns erhalten sind. Vgl. *Jahn*, I, 496 fg.

[2]) *Avitus*, Ep. 80 (p. 80). „... Nam et papae venerabilis urbis nobis hanc negligentiam succensentis mordalia mihi nonnumquam scripta perlata sunt."

[3]) *Gelpke*, a. a. O., I, 328; *Binding*, I, 136; *Jahn*, I, 164, behaupten gleichmässig, die Berufung der Concilien habe in Burgund der Genehmigung des Königs unterlegen. Als Beweise werden angeführt: 1) Collatio episcoporum: „factum est ut episcopi plures non

Akten oder Nachrichten über burgundische Provinzialconcilien sind uns nicht erhalten, doch ist nicht zu zweifeln, dass solche, insbesondere nach dem Concil von Epao, das

---

contradicente rege congregarentur, si fieri posset, ut Ariani, qui religionem Christianam scindebant, ad unitatem possent reverti." Aber die stillschweigende Zustimmung des Königs, von der hier die Rede ist, bezieht sich nicht darauf, dass katholische Bischöfe zusammentreten, sondern darauf, dass sie ein Religionsgespräch mit den Arianern abhalten wollen. Hierzu bedarf es des Einverständnisses mit dem König, das denn auch wie die weitere Erzählung zeigt, hergestellt wird. 2) Das sogenannte Prooemium des Concils von Epao, das aber in Wirklichkeit, wie *Hefele* schon richtig erkannt hat (II, 682), eine Rede ist, welche ein Concilsmitglied bei Eröffnung der Versammlung gehalten hat: „Praecipientibus tantis dominis meis ministerium proferendi sermonis assumo.... Sic dominus meus mediocritatis meae eo amplius honoravit imperitiam, quo minus potest ornare doctrinam" (*Bruns*, II, 166). Hier sollen nach *Binding*, I, 229, tanti domini und dominus meus König Sigismund bezeichnen, der dem Redner, in welchem Binding Avitus vermuthet, den Auftrag gegeben habe, dem Concil die nöthigen Vorlagen zu machen und die Verhandlungen zu leiten. Abgesehen nun davon, dass von all dem kein Wort in dem Proömium zu lesen ist, erscheint es doch unbegreiflich, wie tanti domini den einen König bedeuten können. Sie sind vielmehr die Concilsväter. Dominus meus im zweiten Satz ist nicht ein irdischer, sondern der himmlische Herr. Von dem König ist gar nicht die Rede. Der Ansicht *Bindings* stimmt *Jahn*, I, 164; II, 146 zu. 3) *Jahn*, I, 164, beruft sich auf die Akten des Concils von Lyon, das in Sachen des Stephanus abgehalten worden, und auf die Vita S. Apollinaris, die aber beide von einer königlichen Genehmigung kein Wort sagen. 4) *Binding*, I, 136, zieht die Ep. 5 (p. 23) des Avitus an König Gundobad herbei, in welcher jener sagt: „ad consolandum me, dominos et conservos meos sacerdotes vobis jubentibus puto venisse." Indessen handelt es sich, wie Binding selbst bemerkt, um eine Zusammenkunft der Bischöfe, die der König selbst veranlasst hat, damit sie ihn über einen herben Verlust trösten. Von einem Concil ist nicht die Rede. Dagegen liegen bestimmte Zeugnisse vor, welche die Annahme rechtfertigen, dass die königliche Genehmigung zur Berufung von Concilien nicht erforderlich war. Weder in dem Einladungsschreiben des Avitus noch in dem des Viventiolus von Lyon zu dem Concil von Epao wird eine solche erwähnt. Das Concil von Epao schweigt darüber vollständig. Das Concil von Lyon in Sachen des Stephanus ist zweifellos ohne

in c. 1 die Verpflichtung der Suffraganbischöfe, den Einladungen der Metropoliten zu Concilien Folge zu leisten, einschärfte, mehrfach stattgefunden haben. Indessen, wie wir im Westgothenreich neben den Provinzialconcilien auch Reichsconcilien gefunden haben, so mussten auch im burgundischen Reich die gemeinsamen Interessen die Bischöfe veranlassen, gemeinschaftliche Concilien abzuhalten. Diesen Charakter hatten die Concilien von Epao und Lyon. Während das letztere nur zur Berathung einer einzelnen Angelegenheit zusammentrat, war es dagegen die Aufgabe des grossen Concils von Epao, die kirchliche Disciplin neu zu ordnen, nachdem durch die Thronbesteigung König Sigismunds die Herrschaft des Reichs in katholische Hände gelangt war, sowie streitige Fragen über das Verhältniss zu dem Arianismus zu entscheiden.[1]) Auf dem von den Metropoliten des Reichs berufenen Concil von Epao[2]), das

---

königliche Genehmigung gehalten worden. Wir müssen also annehmen, dass eine solche nicht nothwendig war.

[1]) Es wird keiner Rechtfertigung bedürfen, dass auf das angebliche Concil von Agaunum, dessen Akten uns die falsche Schenkungsurkunde Sigismunds überliefern (*Pardessus*, Dipl., I, 66, 70; *Gremaud*, Mémorial de Fribourg, IV, 337), keine weitere Rücksicht genommen wird. Mögen auch darin, wie *Arndt*, a. a. O., S. 12, annimmt, manche Nachrichten enthalten sein, die auf alter und richtiger Ueberlieferung beruhen, so ist es doch kaum möglich, sie, sofern sie nicht anderweitig beglaubigt sind, von dem Unächten auszuscheiden. Die Unächtheit ist neuerdings wiederum ausführlich dargethan worden von *Jahn*, II, 293 fg. Die Vertheidigung, die *Friedrich*, Kirchengeschichte Deutschlands, I, 115, versucht hat, darf als völlig missglückt bezeichnet werden. *Hefele* (2. Aufl., II, 667 fg.) enthält sich des Urtheils.

[2]) Epao ist das heutige Albon unweit Anneyron zwischen Valence und Vienne im Bisthum Vienne. Zuerst festgestellt in: L'Art de vérifier les dates (ed. 1818), II, tit. II, p. 311. Darnach bei *Pardessus*, Dipl., I, 64; *Jahn*, II, 144. Avitus gibt in seinem Einladungsschreiben den 6. September an; die Beschlüsse sind am 15. September unterschrieben worden. Die Canones bei *Bruns*, II, 166 fg.; mit den Unterschriften bei *Mansi*, VIII, 565.

am 6. September 517 zusammentrat und am 15. September seine Berathungen schloss, erschienen sämmtliche Bischöfe des Reichs.[1]) Die von dem Concil gefassten Canones enthalten zum grössten Theil Wiederholungen älterer kirchlicher Vorschriften, die sich auf die Unterordnung des Diöcesanklerus unter den Bischof, die Verwaltung des Kirchenvermögens und das Busswesen beziehen. Sie berühren sich mehrfach in ihrem Inhalt mit Canones des Concils von Agde und des im Jahre 511 gehaltenen fränkischen Concils von Orléans.

Verhältniss zu den Arianern.

Von grossem Interesse sind die Bestimmungen über die Stellung der Kirche zu den Arianern. Seit kurzem war die katholische Kirche die herrschende im Reich geworden und, wenn ihre Bischöfe auch nicht über die weltliche Gewalt verfügen konnten, um die Ketzer zu vernichten, so suchten sie doch auf jede Weise das Werk der Bekehrung, das sie schon so erfolgreich unter dem arianischen König begonnen hatten, zu vollenden. Die vollkommene Gleichberechtigung, deren sie bisher sich erfreut hatten, die Gunst, welche ihnen von dem arianischen König selbst erwiesen worden war, wohl auch die geheime Furcht,

---

[1]) Die Canones sind von 24 Bischöfen und einem Priester als dem Vertreter des Bischofs von Avenches unterzeichnet. Von burgundischen Städten, die nachweisbar im 6. Jahrhundert Bischöfe hatten, waren nur Mâcon und Belley nicht vertreten. Ein Bischof von Mâcon, das als Castrum Matisconense in der Notit. prov. et civit. unter den civitates der Lugdunensis I erscheint, tritt zuerst auf dem III. Concil von Orléans von 538 auf. Unter den Unterschriften des IV. Concils von Orléans von 543 findet sich zuerst ein Bischof von Belley (episcopus Bellicensis). Es wird angenommen, dass im Anfang des 5. Jahrhunderts bei der Ankunft der Burgunder der Bischof der civitas Equestrium oder Noiodunus (Nyon am Genfer See) seinen Sitz nach Belley verlegt habe (*Guérard*, Essai, p. 107; *Gelpke*, I, 153. Gallia Christiana, XV, 603). Doch beruht diese Annahme auf keiner sichern Grundlage.

dass ein Rückschlag erfolgen und der Arianismus wieder herrschend werden könnte, bestimmten die Concilsväter, mit Mässigung und Milde vorzugehen. Unmittelbar nach dem Tode Gundobads wurde schon die Frage praktisch, wie es mit arianischen Kirchen und Kapellen zu halten sei, deren Gründer zur katholischen Kirche zurückgekehrt seien. Das Concil von Orléans hatte wenige Jahre vorher bestimmt, dass die arianischen Kirchen nach einer neuen Consecration dem katholischen Gottesdienst gewidmet werden sollen (c. 10). Jetzt wandte sich der Bischof von Grenoble an Avitus, ihn um Rath angehend. Avitus billigt die Entscheidung des Concils von Orléans nicht. Er will den Ketzern keinen Vorwand geben über Bedrückung zu klagen; er will den benachbarten gothischen König nicht reizen, Gegenmassregeln gegen die Katholiken zu ergreifen. Auch die Kirchengeräthe der Arianer sollen die Katholiken sich nicht aneignen. Doch wolle er gerne die entgegengesetzte Ansicht annehmen, wenn sie durch die Autorität früherer Concilienbeschlüsse bestätigt werde (de canonicis voluminibus auctoritate).[1]) Das Concil von Epao schloss sich seiner Ansicht an, indem es allerdings eine andere Begründung gab, die aber in dem in ihr enthaltenen Widerspruch gerade zeigt, dass man die wahren, von Avitus angegebenen Gründe nicht öffentlich anführen wollte.[2]) Nur Kirchen, welche früher den Katholiken gehört haben, können von ihnen wieder in Besitz genommen werden. Der Uebertritt der Ketzer ward möglichst erleichtert. Die Aufnahme

---

[1]) *Avitus*, Ep. 6 (p. 24).

[2]) c. 33. „Basilicas haereticorum, quas tanta execratione habemus exosas, ut pollutionem earum purgabilem non putemus, sanctis usibus applicare despicimus: sane quas per violentiam nostris tulerant, possumus revocare.“ Es ist klar, dass, wenn der angegebene Grund die Benutzung häretischer Kirchen unmöglich macht, er auch auf die Kirchen der zweiten Kategorie Anwendung finden muss.

in die Kirche erfolgte durch die von dem Bischof vorgenommene Handauflegung und Salbung mit dem Chrisma. Schwerkranke Häretiker soll jedoch auch der Priester durch die Salbung mit dem Chrisma aufnehmen können (c. 16). Katholiken, die zur Ketzerei abgefallen und wieder zurückkehren wollen, ward die Aufnahme erleichtert. Schon nach zweijähriger Busszeit ward ihnen die Versöhnung mit der Kirche gewährt (c. 29), während die von den Concil von Nicäa bestimmte Busszeit 12 Jahre betrug und das römische Concil von 487, welches über die in Afrika unter vandalischer Herrschaft vom Glauben Abgefallenen Bestimmungen traf, nur für die Laien, die zum Abfall gezwungen worden waren, eine Abkürzung der Busszeit zuliess.[1]) Dagegen soll mit den Ketzern, die in der Ketzerei verharren, ein katholischer Geistlicher keinen Umgang pflegen. Höhere Geistliche, die mit einem Arianer speisen, werden auf ein Jahr aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, jüngere Geistliche werden mit körperlicher Züchtigung gestraft (c. 15).

Verwaltung des Kirchenvermögens. Freilassung von Sklaven.

In Bezug auf die Verwaltung des Kirchenvermögens erliess das Concil eine Reihe von Bestimmungen, welche alle den Zweck verfolgen, jeder Verminderung des Kirchenguts vorzubeugen. Die Vorschriften über Veräusserung von Kirchengut wurden wiederholt, verschärft und auf das Klostergut ausgedehnt. Ganz im Gegensatz zu der von der Kirche den Laien gegebenen Lehre, dass Freilassung der Sklaven ein Gott wohlgefälliges Werk und vor allem dazu geeignet sei, ihnen den Himmel zu verdienen und Vergebung ihrer Sünden zu erwirken, ward den Klöstern verboten, Sklaven freizulassen.[2]) So wenig betrachtete die

---

[1]) Ueber die Bestimmungen des II. Concils von Arles siehe oben S. 515, Note 3.

[2]) c. 8. „. . . mancipia monachis donata ab abbate non liceat manumitti. Injustum enim putamus ut monachis quotidianum rurale

damalige Kirche es als ihre Aufgabe, für die Aufhebung der Sklaverei zu wirken, dass sie die Freilassung ihrer eigenen Sklaven sogar geradezu ausschloss. Indem sie den Laien die Freilassung ihrer Sklaven empfahl, war sie weit davon entfernt, an der Berechtigung der Sklaverei als einer socialen und rechtlichen Einrichtung einen Zweifel zu hegen; sie empfahl nur dem Einzelnen die Freigebung seiner Sklaven, wie sie ihm überhaupt die Dahingabe seines irdischen Guts als eine Pflicht des Christen, als nothwendig zur Tilgung seiner Vergehen gegen Gottes Gebote darstellte. Damit stand nicht im Widerspruch, dass der eigne Besitz der Kirche durchaus zusammengehalten, befestigt, vermehrt wurde, dass die Concilien eine jede Veräusserung eines der Kirche gehörigen Werthobjects zu erschweren suchten. Das Kirchenvermögen gehört nach der von der Kirche immer und überall gepredigten und sehr häufig auch befolgten Lehre den Armen. Wer sich an dem Kirchengut vergreift, ist ein Mörder der Armen.[1]) Die Veräusserung des Kirchenguts, und nur als eine solche betrachtete die Kirche die Freilassung von Sklaven, ist desshalb verboten, weil durch sie den Armen das ihnen gehörige Gut entzogen wird. So verdienstlich die Freilassung der Sklaven, die sich im Privateigenthum befinden, erscheint und so sehr die Kirche dahinwirkt, dass von Laien und Geistlichen Sklaven freigelassen werden, so hält sie doch, wie wir sehen werden, noch lange Zeit hindurch daran fest, dass die der Kirche gehörigen Sklaven sogut wie jedes andere Ver-

---

opus facientibus servi eorum libertatis otio potiantur." Dieser Canon ist auch in die den Canones von Agde zugefügten Sententiae aufgenommen worden, ein Zeichen, dass seine Bestimmung auch anderwärts befolgt worden ist (Conc. Agath., c. 56).

[1]) „. . . necator pauperum, egentium", an zahlreichen Stellen; z. B. Concil von Vaison von 462, c. 4; von Rom von 501; von Agde von 506, c. 4.

mögensstück bei der Kirche bleiben und ihrem kirchlichen Zweck erhalten werden müssen.

Andere Bestimmungen des Concils von Epao.

Ueber anderweitige Bestimmungen des Concils von Epao, welche die Erhaltung und Verwaltung des kirchlichen Vermögens betreffen, wird später im Zusammenhang mit der Darstellung der darüber in der fränkischen Kirche geltenden Vorschriften noch zu sprechen sein.

Auch der Canon 30 des Concils, welcher zuerst in der Kirche das den kirchlichen Normen wie den Staatsgesetzen unbekannte Verbot der Ehe zwischen Geschwisterenkeln aufstellte, kann erst später in Verbindung mit der Entwickelung des Ehehindernisses der Verwandtschaft überhaupt in seiner Bedeutung gewürdigt werden.[1])

Andere Vorschriften des Concils schliessen sich an das weltliche Recht an und suchen durch die kirchliche Autorität dessen Beachtung zu sichern und seine Durchführung zu erleichtern. Hierher gehört c. 34, welcher den Herrn, der einen Sklaven ohne Urtheil des Richters tödtet, mit zweijährigem Kirchenbann bedroht.[2]) Damit in Zusammenhang steht c. 39, wodurch die römische Bestimmung über den den flüchtigen Sklaven gewährten Asylschutz wiedergegeben wird, jedoch nicht ohne eine Abschwächung, die vielleicht nothwendig geworden war, um den Schutz des

---

[1]) Nach *Binding*, I, 237, hatte das Concil sich zur Aufgabe gestellt, von nun an hinsichtlich der Eingehung der Ehen die Grenzen des Erlaubten und des Unerlaubten zu bestimmen. Er zählt dann die einzelnen, von dem c. 30 aufgeführten Verwandtschaftsverhältnisse auf, jedoch nur diejenigen, die schon früher nach kirchlicher oder staatlicher Vorschrift als Ehehindernisse galten. Die einzige Neuerung, welche der c. 30 enthält, das Verbot der Ehe unter Geschwisterenkeln, aber übersieht er.

[2]) c. 34. „Si quis servum proprium sine conscientia judicis occiderit, excommunicatione biennii effusionem sanguinis expiabit.“ Der Canon schliesst sich offenbar an an c. 2, Cod. Theod., IX, 12, worin der Herr, der einen Sklaven absichtlich tödtet, mit Strafe bedroht wird.

kirchlichen Asyls in der Praxis wirklich zu machen. Nach dem früher (S. 322) angeführten Gesetz von Theodosius II. von 432[1]), soll der in die Kirche geflüchtete Sklave dem Herrn nur ausgeliefert werden, wenn dieser eine völlige Verzeihung gelobt. Das Concil von Epao dagegen verlangt nur, dass der Herr das eidliche Versprechen leistet, dem Sklaven keine Strafe an Leib und Leben zuzufügen. Dagegen soll ein weiteres Versprechen nicht verlangt werden.[2])

Rechte des Königs. Beamte bedürfen seiner Erlaubniss zum Eintritt in den Klerus.

Darf es als sicher angenommen werden, dass die Be-

---

[1]) c. 5, Cod. Theod., IX, 45.

[2]) c. 39. „Servus reatu atrociore culpabilis si ad ecclesiam confugerit, a corporalibus tantum suppliciis excusetur. De capillis vero vel quocunque opere placuit a dominis juramenta non exigi.“ Die Worte de capillis des letzten Satzes haben eine verschiedene Auslegung erfahren. *Ducange* (ed. *Henschel*) s. v. capilli erklärt die Stelle: „id est quin a dominis retraherentur in servitium, de tonsis ut in servis fieri solebat, capillis et ab iis operae imperarentur.“ Aber dass der Herr, dem der Sklave ausgeliefert wird, denselben als Sklaven behandelt, versteht sich von selbst. Es ist vielmehr de capillis von der Strafe des Scheerens des Haares zu verstehen, die als Strafe des Sklaven öfter erwähnt wird. Capit. Ludwig des Frommen von 817, c. 16 (*Pertz*, Mon. Leg., I, 215). „Et si servus fuerit, ... caput ejus tondeatur.“ Capit. Karls des Grossen von 809, c. 11, „centum viginti ictus accipiat et insuper dimidium caput ejus tondeatur.“ Der letztere Zusatz findet sich jedoch nur in dem von *Baluze* edirten Cod. S. Vincentii Mettensis (Cod. Paris. Suppl. lat. 75), und ist von Pertz auch nicht als Variante zu dem cap., das bei ihm das dritte ist, angeführt worden (*Baluzius*, Capitularia regum franc. [Paris 1780], I, 465. Mon. Leg., I, 155). Auch Ansegisus sowie der Liber Papiensis, die beide das betreffende Kapitel enthalten (*Ansegisus*, III, c. 49; Liber Papiensis, Karol. Mag., c. 50), haben obigen Zusatz nicht. Obgleich er also wohl als eine spätere Zufügung zu betrachten ist, so beweist er doch, dass das Scheeren des Kopfes eine Strafe der Sklaven war. Von ihr ist in c. 39 die Rede, da auch der Zusammenhang eine Strafe verlangt, die nicht zu den supplicia corporalia gehört. — Der den Sklaven gewährte Asylschutz wurde übrigens auch, unter ausdrücklicher Berufung auf den Cod. Theod., von der Lex Romana Burg. (sog. Papianus), gewährleistet. II, c. 3 (Mon. Leg., III, 597).

rufung und die Versammlung von Concilien im burgundischen Reich nicht von einer königlichen Genehmigung abhängig gemacht waren, sondern dass die Bischöfe frei und unbehindert sich versammeln und die Angelegenheiten der Kirche berathen konnten, so übte der König dagegen in andern Beziehungen einen Einfluss auf die kirchliche Verwaltung aus. Zunächst ist hervorzuheben, dass den königlichen Beamten der Eintritt in den geistlichen Stand nur mit Genehmigung des Königs erlaubt war.[1]) Es war dies um so wichtiger, als auch im burgundischen Reich, wie schon in römischer Zeit, die wichtigsten Bischofsstühle mit Vorliebe mit Männern besetzt wurden, die bis dahin hohe Staatsämter bekleidet hatten. So finden wir, dass der Vater des Avitus, Isicius, von einem Staatsamte auf den Bischofsstuhl erhoben wurde.[2]) Gregorius von Langres war, ehe er Bischof wurde, 40 Jahre lang Comes von Autun[3]), Rusticus verwaltete vor seiner Wahl

---

[1]) Diese Thatsache wird erwiesen durch die kürzlich zuerst veröffentlichte Vita abbatum Agaunensium (*W. Arndt,* Kleine Denkmäler aus der Merov. Zeit, S. 12—21). Der Verfasser dieser kurzen Geschichte der vier ersten Aebte des Klosters Agaunum (St. Moritz bei Sitten) schrieb aus eigner Kenntniss etwa zwischen 526 und 540 (vgl. *Arndt,* S. 6 fg.). Er kennt also die Zustände und Rechtsordnung des burgundischen Reichs aus eigner Anschauung und es ist nicht zu befürchten, dass er Sätze des fränkischen Staatskirchenrechts auf burgundische Zeiten übertragen habe. Er meldet in c. 1, dass der Burgunde Hymnemodus, der am Hofe des Königs ein Amt bekleidete, den Abt des Klosters Grigny bei Vienne um Aufnahme in den Mönchsstand gebeten habe, dieser aber „in monasterio coenobio propter officium ei a rege traditum interim eum suscipere non audebat.“ Darauf zieht sich Hymnemodus in eine Höhle zurück, gibt sich selbst die Tonsur und wird später in das Kloster aufgenommen. „Quantumque regis minaces insidiae procedebant, tantum ille in Christi servitio acrius excellebat.“ Der König ertheilt ihm später Verzeihung, wie sich aus dem Verlauf der Geschichte ergibt.

[2]) Aviti Poematum, Lib. VI, v. 658 sqq. (p. 215); Vgl. *Jahn*, II, 132.

[3]) *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, VII, c. 1.

ein hohes Richteramt [1]), Namatius von Vienne war Comes dieser Stadt gewesen [2]), Pantagathus, einer seiner nächsten Nachfolger, der im Jahre 538 auf dem Concil von Orléans erscheint, bekleidete vorher das Amt eines Quästor Palatii.[3]) Da sich demnach der Episcopat zum grossen Theil aus den vornehmen römischen Familien rekrutirte, in deren Händen sich auch die hohen Staatsämter befanden, da, wie in frühern Zeiten, die Bischofswürde als der würdigste Abschluss eines im Staatsamte zugebrachten Lebens galt, so wahrte sich der König nur einen berechtigten, ja nothwendigen Einfluss auf die Verwaltung des Staats und der Kirche, indem er den Uebertritt von dem Staats- zum Kirchendienst von seiner Genehmigung abhängig machte. Ob dagegen zur Besetzung der bischöflichen Stühle selbst noch eine besondere Genehmigung des Königs erforderlich war, muss dahin gestellt bleiben. Gregor von Tours, der ein halbes Jahrhundert nach der Vereinigung Burgunds mit dem Frankenreich schrieb, ist der einzige, der eine Nachricht uns überliefert, die auf die Nothwendigkeit der königlichen Genehmigung schliessen liesse. Er erzählt, dass Florentius, ein Mann aus senatorischer Familie, der Vater des Bischofs Nicetius von Lyon, im Jahre 513 zum

---

[1]) Seine Grabschrift bei *Le Blant*, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^{e} Siècle, II, 51. Siehe ferner *Ennodius*, Vit. S. Epiphanii (p. 1018). *Jahn* macht ihn, in ungeschickter Uebersetzung des legiferum tribunal der Grabschrift, zum Vorsteher des „gesetzgebenden Tribunals“ von Lyon (II, 18).

[2]) Seine Grabschrift bei *Le Blant*, II, 96. Dieselbe wird von *Lecointe*, Annales ecclesiastici Francorum, I, 821 [ad ann. 558], c. 2, und ihm folgend von *Jahn*, II, 139, in das Jahr 558 gesetzt. *Le Blant* weist überzeugend nach, dass sie in das Jahr 522 gehört. Dass Avitus von Vienne im September 522 noch lebte, ist kein Grund dagegen; da er bald darauf gestorben und sein Nachfolger nur kurze Zeit auf dem bischöflichen Stuhle gesessen haben kann.

[3]) Seine Grabschrift bei *Le Blant*, II, 101. Vgl. *Jahn*, II, 140.

Bischof von Genf gewählt worden und die Genehmigung des Fürsten erhalten habe.[1]) Unter dem Fürsten kann nur König Gundobad oder sein Sohn Sigismund verstanden werden, der damals im Auftrage des Vaters die Verwaltung einzelner Landestheile führte und in Genf seine Residenz hatte.[2]) Es ist nun allerdings möglich, dass Gregor, der keine Besetzung eines bischöflichen Stuhles kannte, die nicht vom König befohlen oder von ihm genehmigt worden wäre, diesen ihm geläufigen Satz des fränkischen Staatskirchenrechts auf Burgund übertragen hätte.[3]) Aber auch unter der Annahme, dass die von Gregor berichtete königliche Genehmigung in der That ertheilt worden ist, dass wir also Gregor auch bei dem Bericht dieser für den Fortgang seiner Erzählung unwichtigen Einzelheit Glauben

---

[1]) *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, VIII, c. 1. „Igitur Florentius quidam ex senatoribus... ad episcopatum Janubensis urbis expetebatur et re jam obtenta cum principe ad domum revertitur.“ Die Stelle ist bisher allgemein übersehen worden. Dass die Präposition cum hier im Sinne von a gesetzt ist, wie dies im damaligen Sprachgebrauch sehr häufig war, hat schon *Ruinart*, p. 1183, bemerkt. Ueber diesen Gebrauch vgl. auch *Sohm*, Zeitschrift für Kirchenrecht (herausgegeben von *Dove* und *Friedberg*), IX, 259 fg. Die Zeitbestimmung ergibt sich daraus, dass Nicetius, mit dem damals seine Mutter hochschwanger ging, im Jahre 573 sechzig Jahre alt starb. *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, VIII, c. 5. Seine Grabschrift bei *Le Blant*, I, 57.

[2]) Siehe *Jahn*, II, 176. Sigismund führte noch zu Lebzeiten des Vaters den Titel Rex, *Avitus*, Ep. 27. Der Brief ist an den Papst Symmachus (498—514) gerichtet, während Gundobad erst 516 starb. Dass unter dem princeps bei Gregor eher Sigismund als Gundobad zu verstehen ist, erscheint desshalb wahrscheinlich, weil die Erzählung Gregors doch wohl voraussetzt, dass der princeps ebenfalls in Genf gewohnt habe.

[3]) In der ältern Vita S. Nicetii, welche *Gregor* als Quelle gedient hat (Vit. Patrum, VIII, Prooem.), findet sich über die Jugend und Herkunft des Nicetius überhaupt keine Angabe, so dass also Gregor noch andere Nachrichten benutzt haben muss. Die ältere Vita in *Boll.*, Acta Sanct., 2. April, I, 100.

schenken, wäre die Möglichkeit vorhanden, dass Florentius bei seinem hohen Rang ein Staatsamt bekleidet und desshalb die königliche Ermächtigung habe einholen müssen. Da anderweitige Nachrichten nicht vorliegen, so kann eine bestimmte Entscheidung der Frage, ob zur Besetzung der bischöflichen Stühle königliche Genehmigung erforderlich war, nicht gegeben werden.[1])

---

[1]) *Binding*, S. 138, 188, schliesst aus der Vita S. Eptadii (*Boll.*, Acta Sanct., 24. August, IV, 779), dass die königliche Genehmigung zu Bischofswahlen erforderlich war; begeht aber dabei den Irrthum, Auxerre, um dessen Bischof es sich dort handelt, das damals aber unzweifelhaft fränkisch war, für eine burgundische Stadt zu halten. Vgl. *Kaufmann*, Forschungen zur deutschen Geschichte, X, 391; *Jahn*, II, 106 fg. Ebensowenig darf, wie dies *Binding*, I, 138, thut, das Auftreten König Gundiochs im Jahre 463 zu Gunsten der Stadt Die hierher gezogen werden. — Eigenthümlich ist die Mittheilung der Vita S. Marii, des berühmten Abtes des Klosters Beuvons (Bodanum) in der Diöcese Sisteron, deren Verfasser, der Patricius Dynamius, sie um das Ende des 6. Jahrhunderts schrieb. Darnach wurde der heilige Marius, der in einem Kloster zu Orléans lebte, mit Zustimmung des Königs Gundobad zum Abt von Beuvons erwählt und von dem Bischof von Sisteron bestätigt (*Mabillon*, Acta Sanct. ord. *Bened.*, I, 105). *Binding*, I, 138, findet darin ein königliches Bestätigungsrecht der Abtwahl. Der Consensus des Königs wird sich aber wohl nur darauf bezogen haben, dass ein Mönch aus dem Auslande zum Abt gewählt ward. Binding nimmt an, dass Marius schon vor seiner Wahl als Mönch im Kloster Beuvons gelebt habe. Es ist dies ein Irrthum, den schon *Jahn*, II, 268, berichtigt hat.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

chen
1 # 9198

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

9198